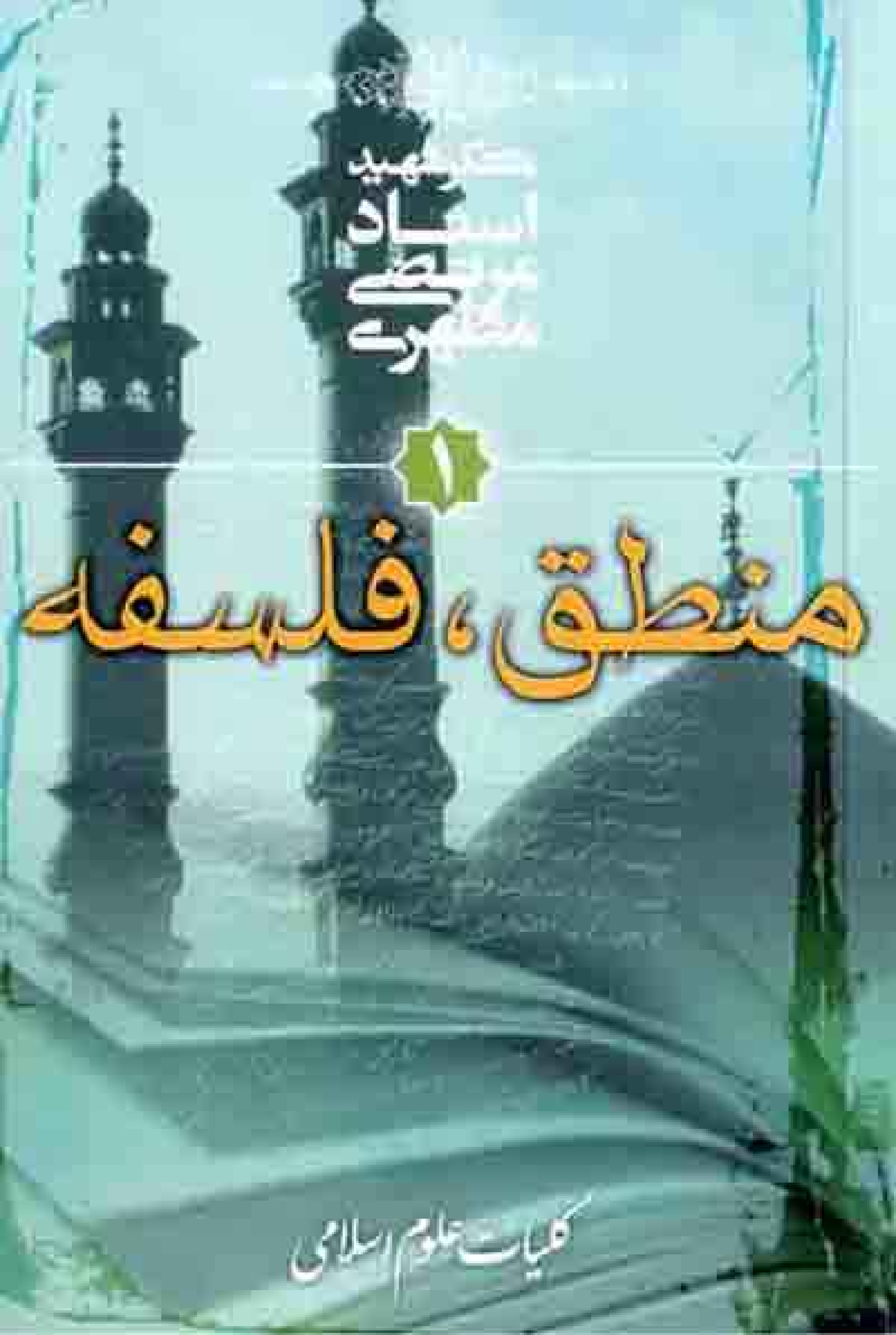

۱
منطق، فلسفہ
کلیات علوم اسلامی

فهرست مطالب

بخش اول: منطق

بخش دوم: فلسفه

مقدمه چاپ اول

بسم الله الرحمن الرحیم

از جمله مسائل جامعه ما، دوری نسل جوان از معارف اسلامی است، و آن که این مشکل را بهتر از همه حس کرده و بیتابانه در پی رفع آن است همین نسل جوان است. تنها کسانی می‌توانند به این نیاز جامعه به درستی پاسخ گویند که از یک سو خود فرهنگ اسلامی را از سرچشمه‌های اصیل آن فرا گرفته باشند و از سوی دیگر به زبان زمان خویش سخن بگویند و حال و هوای روزگار نسل جوان را درک کنند.

استاد شهید آیت الله مطهری در شمار معدود کسانی بود که از شرایط لازم برای آشنا ساختن نسل امروز با اسلام برخوردار بود. او نماینده راستین حوزه‌های علمیه در دانشگاههای امروز بود. چون زبان نسل جوان را می‌دانست و می‌فهمید، پیغام این نسل را می‌شنید و به حوزه‌های علمیه می‌برد. وی مشکل دوری نسل جوان از فرهنگ اسلامی را به خوبی و بهنگام شناخته و راه حل آن را نیز دریافته بود و بسیاری از آثار خود را دقیقاً در جهت رفع این مشکل تألیف کرد.

مجموعهٔ کلیات علوم اسلامی که پس از شهادت آن استاد به چاپ می‌رسد از قبیل همین آثار است. این مجموعه را استاد برای جوانانی نوشت که نخستین قدم را در راه آشنایی با معارف اسلامی برداشته‌اند و سعی او همه این بود که در این سلسله، سادگی و اختصار را در عین صحت، اساس قرار دهد و راه را برای ورود آنان به فضای روحپرور فرهنگ اسلامی باز کند.

این سلسله دروس در اصل تقریرات درسهای آن استاد شهید برای دانشجویان سالهای اول و دوم دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران بوده است و بعضی از بخشهای آن مانند «کلیات فلسفه اسلامی» در زمان حیات و با اجازه ایشان، به دفعات متعدد در دانشگاه صنعتی شریف تدریس می‌شده است.

استاد شهید قصد داشتند این سلسله دروس را قبل از انتشار مورد بازبینی قرار دهند. دریغ که این فرصت به دست نیامد و شمع روشن زندگانی او توسط منافقان خاموش گشت. پس از شهادت استاد بهتر آن دیدیم که این مجموعه را بی‌هیچ تغییر و تبدیل و به همان صورت که بود، منتشر سازیم.

اینک نخستین دفتر این مجموعه که «کلیات منطق و فلسفه» است در دسترس جوانانی قرار می‌گیرد که در پی شهادت او پیکرش را با فریاد «معلم شهیدم راهت ادامه دارد» بدرقه کردند. رحمت خدا بر روان پاکش باد.

□

«کلیات فلسفهٔ اسلامی» را می‌توان به طور کلی به سه بخش تقسیم کرد.

در بخش اول که شامل درسهای اول و دوم است استاد به

توضیحاتی کلی دربارهٔ فلسفه و فلسفهٔ اسلامی پرداخته‌اند. در این بخش معنای فلسفه در فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی و تفاوت علم و فلسفه مورد بحث قرار گرفته و به شبهات مربوط به معنی متافیزیک و جدا شدن علوم از فلسفه اشاره شده است.

بخش دوم ـ از درس سوم تا ششم ـ گذاری است تحلیلی به تاریخ فلسفه و به طور کلی تفکر در فرهنگ اسلام. در این بخش، استاد نخست به اختصار روشهای چهارگانهٔ فلسفهٔ مشّاء و اشراق و نیز کلام و عرفان و تفاوت آنها را با یکدیگر شرح داده و سپس سیر طبیعی این چهار بینش و نزدیکی آنها را با یکدیگر و تبلور آنها را در حکمت متعالیه ترسیم کرده‌اند و آنگاه با تفصیل و توجه بیشتری معنی و اهمیت حکمت متعالیهٔ ملّاصدرا و کتاب گرانقدر اسفار اربعه را بیان کرده‌اند.

بخش سوم که از درس ششم آغاز می‌گردد، با تقسیم‌بندی مسائل فلسفه شروع می‌شود و به دنبال آن روشی اتخاذ می‌شود که تا پایان جزوه ادامه می‌یابد. مطابق این روش، استاد بدون آنکه بخواهند وارد مباحث دقیق و استدلالی فلسفی بشوند، صرفاً مفاهیم و اصطلاحات مهم فلسفهٔ اسلامی را توضیح داده‌اند. در این بخش مفاهیمی از قبیل «وجود و ماهیت»، «عینی و ذهنی»، «حدوث و قِدَم»، «ثابت و متغیر»، «علت و معلول» و «وجوب و امکان و امتناع» مورد بحث قرار گرفته است.

در هر قسمت، استاد ـ چنانکه شیوهٔ همیشگی ایشان بود ـ اشارات تاریخی را فروگذار نکرده و بدون اقامهٔ براهین، نحوهٔ برخورد فلاسفهٔ مسلمان را با مفاهیم مورد نظر بیان کرده‌اند.

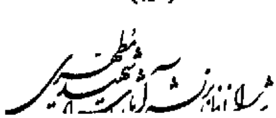
این جزوه، چنان که استاد نیز توجه داشتند، محتاج تجدید نظر و

تکمیل بود. شرح و بحثی که دربارهٔ مفاهیم آمده، همه جا یکسان و یک اندازه نیست. در بعضی موارد نظیر بحث پیرامون تضاد و حرکت، پس از نخستین تقریر مطالبی افزوده‌اند که با اختصار سایر موارد هماهنگ نیست. مهم این است که این جزوه با همهٔ فراز و فرودی که در آن است مانند بسیاری از آثار آن بزرگوار ابتکاری و راهگشاست.

اهمیت آن در این است که برای نخستین بار، خواننده‌ای که از فلسفهٔ اسلامی هیچ نمی‌داند می‌تواند بدون فرو افتادن در دشواریهای فنی و بحثهای استدلالی طولانی، طعم این فلسفه را بچشد و با آن آشنا شود. شاید این نخستین بار باشد که یکی از استادان مسلّم فلسفهٔ اسلامی به طرح بحثهایی کلی و تاریخی و مقایسه‌ای دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی می‌پردازد. مستشرقان و استادان غربی فلسفهٔ اسلامی در این باب آثاری تألیف کرده‌اند، اما آنان فلسفهٔ اسلامی را از مسیر و مجرای اصیل آن دریافت نکرده‌اند. این‌گونه توضیحات در میان استادان قدیم ما نیز معمول نبوده است.

هرچند این جزوه، جزوهٔ کوچکی است از اندیشه‌هایی که مطهری از این دست در سینه داشت، با اینهمه در ضمن آن نکات بدیع و تقسیم‌بندی‌های تازه‌ای دیده می‌شود که خاصّ وی و حاصل تجربهٔ طولانی او در تحصیل و تدریس فلسفهٔ اسلامی است. امید است این نوشته بتواند مقدمه و مدخلی باشد برای هموار ساختن راه ورود به مباحث اصلی و آشنایی با اصول فلسفهٔ اسلامی.

۱۲ اردیبهشت ۱۳۵۹



مقدمه چاپ سی و یکم

بسم الله الرحمن الرحیم

نظر به استقبال فراوان دانشجویان و طلاب محترم و سایر اقشار ملت شریف ایران از کتاب حاضر، جهت بالا بردن کیفیت چاپ آن، این کتاب از نو حروفچینی شد و برخی نقایص جزئی موجود در چاپهای گذشته از نظر زیبایی صفحات و غیره برطرف گردید. امید است مورد توجه و پسند علاقه‌مندان به آثار آن متفکر شهید قرار گیرد.

پانزدهم مهر ۱۳۸۱

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

درس اول

مقدّمه: مقصود از «علوم اسلامی» چیست؟

در این درس لازم است که به عنوان مقدمه درباره کلمه «علوم اسلامی» اندکی بحث کنیم و تعریف روشنی از آن بدهیم تا معلوم گردد مقصود ما از «علوم اسلامی» چه علومی است و کلیاتی که در این درسها می‌خواهیم بیاموزیم درباره چیست؟

علوم اسلامی را که اکنون موضوع بحث است چند گونه می‌توان تعریف کرد و بنا به هر تعریف، موضوع فرق می‌کند:

۱. علومی که موضوع و مسائل آن علوم، اصول یا فروع اسلام است و یا چیزهایی است که اصول و فروع اسلام به استناد آنها اثبات می‌شود، یعنی قرآن و سنّت؛ مانند علم قرائت، علم تفسیر، علم حدیث، علم کلام

نقلی[۱]، علم فقه و علم اخلاق نقلی[۲].

۲. علوم مذکور در فوق بعلاوه علومی که مقدمه آن علوم است. علـوم مقدمه مانند ادبیات عرب از صرف و نحو و لغت و معانی و بیـان و بـدیع و غیره، و مانند کلام عقلی، اخلاق عقلی، حکمت الهی، منطـق، اصـول فقـه، رجال و درایه.

۳. علومی که به نحوی جزء واجبات اسلامی است، یعنـی علـومی کـه تحصیل آن علوم ولو به نحـو واجـب کفـایی بـر مسـلمین واجـب اسـت و مشمول حدیث نبوی معروف می‌گردد:

«طلبُ العلم فریضةٌ علی کلِّ مسلم».

دانش طلبی بر هر مسلمانی واجب است.

می‌دانیم علومی که موضوع و مسائل آنها اصول و یـا فـروع اسـلامی است و یا چیزهایی است که به استناد آنها آن اصول و فروع اثبات می‌شود، واجب است تحصیل و تحقیق شود، زیـرا دانسـتن و شـناختن اصـول دیـن اسلام برای هر مسلمانی واجب عینـی اسـت و شـناختن فـروع آن، واجـب کفایی است. شناختن قرآن و سنت هم واجـب اسـت، زیـرا بـدون شـناخت قرآن و سنت شناخت اصول و فروع اسـلام غیـر میسّـر اسـت. و همچنـین علومی که مقدمه تحصیل و تحقیق این علـوم اسـت نیـز از بـاب «مقدمـه واجب» واجب است، یعنی در حوزه اسلام لازم است لااقل به قـدر کفایـت همواره افرادی مجهز به این علـوم وجـود داشـته باشـند، بلکـه لازم اسـت

۱. بعداً گفته خواهد شد که کلام دو قسم است: عقلی و نقلی، و فرق ایندو خواهد آمد.

۲. اخلاق نیز مانند علم کلام دو گونه است: عقلی و نقلی، و بعداً در این باره نیز بحث خواهد شد.

همواره افرادی وجود داشته باشند که دایره تحقیقات خود را در علوم متن و در علوم مقدّمی توسعه دهند و بر این دانشها بیفزایند.

علمای اسلامی در همه این چهارده قرن همواره کوشش کرده‌اند که دامنه علوم فوق را توسعه دهند و در این جهت موفقیتهای شایانی به دست آورده‌اند و شما دانشجویان عزیز تدریجاً به نشو و نموّ و تحوّل و تکامل این علوم آشنا خواهید شد.

اکنون می‌گوییم که علوم «فریضه» که بر مسلمانان تحصیل و تحقیق در آنها واجب است منحصر به علوم فوق نیست بلکه هر علمی که برآوردن نیازهای لازم جامعه اسلامی موقوف به دانستن آن علم و تخصص و اجتهاد در آن علم باشد بر مسلمین تحصیل آن علم از باب به اصطلاح «مقدمه تهیّئی» واجب و لازم است.

توضیح این که اسلام دینی جامع و همه جانبه است، دینی است که تنها به یک سلسله پندها و اندرزهای اخلاقی و فردی و شخصی اکتفا نکرده است، دینی است جامعه ساز. آنچه که یک جامعه بدان نیازمند است، اسلام آن را به عنوان یک واجب کفایی فرض کرده است. مثلًا جامعه نیازمند به پزشک است، از این رو عمل پزشکی واجب کفایی است، یعنی واجب است به قدر کفایت پزشک وجود داشته باشد، و اگر به قدر کفایت پزشک وجود نداشته باشد، بر همه افراد واجب است که وسیله‌ای فراهم سازند که افرادی پزشک شوند و این مهم انجام گیرد.

و چون پزشکی موقوف است به تحصیل علم پزشکی، قهراً علم پزشکی از واجبات کفایی است. همچنین فن معلمی، فن سیاست، فن تجارت، انواع فنون و صنایع؛ و در مواردی که حفظ جامعه اسلامی و کیان آن موقوف به این است که علوم و صنایع را در عالی‌ترین حد ممکن تحصیل کنند، آن علوم در همان سطح واجب می‌گردد. این است که همه

علومی که برای جامعه اسلامی لازم و ضروری است جزء «علـوم مفروضـه اسلامی» قرار می‌گیرد و جامعه اسلامی همـواره ایـن علـوم را «فـرائض» تلقی کرده است. علیهذا علوم اسلامی بر حسب تعریف سوم شامل بسـیاری از علوم طبیعی و ریاضی- کـه مـورد احتیـاج جامعـه اسـلامی اسـت- نیـز می‌شود.

۴. علومی که در حوزه‌های فرهنگی اسلامی رشـد و نمـا یافتـه اسـت اعمّ از آنکه از نظر اسلام آن علوم واجب و لازم بوده و یا نه، و اعم از آنکـه آن علوم از نظر اسلام ممنوع بوده است یا نه، ولی بـه هـر حـال در جامعـه اسلامی و در میان مسـلمانان راه خـود را طـی کـرده اسـت، ماننـد نجـوم احکامی (نه نجوم ریاضی) و بعضی علوم دیگر.

می‌دانیم که علم نجوم تا آنجا که به محاسبات ریاضی مربـوط است و مکانیسم آسمان را بیان می‌کند و یک سلسـله پیشـگوییهای ریاضی از قبیل خسوف و کسوف دارد، جزء علوم مباح اسلامی است، و اما آنجا که از حدود محاسبات ریاضی خارج می‌شود و مربوط می‌شود به بیان روابط مرموز میان حوادث آسمانی و جریانات زمینی، و به یک سلسله غیب گویی‌ها درباره حوادث زمینی منتهی مـی‌شـود، از نظـر اسلام حرام است. ولی در دامن فرهنگ و تمدن اسلامی هر دو نجوم وجود داشته است[۱].

اکنون که تعاریف مختلفی از کلمه «علوم اسلامی» بـه دسـت دادیـم و معلوم شد که این کلمـه در مـوارد مختلـف در معـانی مختلـف اسـتعمال می‌شود که بعضی از آن معانی از بعضی دیگر وسیع‌تر و یا محدودتر اسـت،

---

۱. برای آشنایی با علومی که در حوزه فرهنگ اسلامی پیدا شد یا راه یافت و رشد کرد رجوع شود به کتاب کارنامه اسلام تألیف آقای دکتر عبد الحسین زرّین کوب.

باید بگوییم که مقصود از «علوم اسلامی» که بناست کلیاتی از آن گفته شود، همان است که در شماره ۳ تعریف کردیم، یعنی علومی که به نوعی از نظر اسلام «فریضه» محسوب می‌شود و در فرهنگ و تمدن اسلامی سابقه طولانی دارد و مسلمانان آن علوم را از آن جهت که به رفع یک نیاز کمک می‌کرده و وسیله انجام یک فریضه بوده محترم و مقدس می‌شمرده‌اند.

در این درس که اولین درس ماست لازم است دانشجویان عزیز از هم اکنون یک نکته را بدانند و در پی جستجو و تحقیق بیشتر برآیند و خویشتن را کاملًا مجهز سازند، و آن این که فرهنگ اسلامی خود یک فرهنگ ویژه و خاصی است در میان فرهنگهای جهان، با یک روح خاص و یک سلسله مشخصات مخصوص به خود. برای این که یک فرهنگ را بشناسیم که آیا اصالت و شخصیت مستقل دارد و از روح و حیات ویژه‌ای برخوردار است و یا صرفاً التقاطی است از فرهنگهای دیگر و احیاناً ادامه و استمرار فرهنگهای پیشین است، لازم است انگیزه‌های حاکم بر آن فرهنگ، جهت و حرکت، آهنگ رشد و همچنین عناصر برجسته آن را زیر نظر بگیریم. اگر فرهنگی از انگیزه‌هایی ویژه برخوردار باشد، جهت و حرکت مخصوص به خود داشته باشد، آهنگ حرکتش با آهنگ حرکت سایر فرهنگها متفاوت باشد، عناصر ویژه‌ای وارد کند و آن عناصر برجستگی خاصی داشته باشد، دلیل بر این است که آن فرهنگ اصالت و شخصیت دارد.

بدیهی است که برای اثبات اصالت یک فرهنگ و یک تمدن، ضرورتی ندارد که آن فرهنگ از فرهنگها و تمدنهای دیگر بهره نگرفته باشد، بلکه چنین چیزی ممکن نیست. هیچ فرهنگی در جهان نداریم که از فرهنگها و تمدنهای دیگر بهره نگرفته باشد، ولی سخن در کیفیت

بهره‌گیری و استفاده است.

یک نوع بهره‌گیری آن است که فرهنگ و تمدن دیگر را بدون هیچ تصرفی در قلمرو خودش قرار دهد. اما نوع دیگر این است که از فرهنگ و تمدن دیگر تغذی کند؛ یعنی مانند یک موجود زنده آنها را در خود جذب و هضم کند و موجودی تازه به وجود آورد.

فرهنگ اسلامی از نوع دوم است، مانند یک سلّول زنده رشد کرد و فرهنگهای دیگر را از یونانی و هندی و ایرانی و غیره در خود جذب کرد و به صورت موجودی جدید با چهره و سیمایی مخصوص به خود ظهور و بروز کرد و به اعتراف محققان تاریخ فرهنگ و تمدن، تمدن اسلامی در ردیف بزرگ‌ترین فرهنگها و تمدنهای بشری است.

این سلّول حیاتی فرهنگی در چه محلی و به دست چه کسی و از چه نقطه‌ای [رشد خود را] آغاز کرد؟

این سلول مانند هر سلول دیگر که در آغاز کوچک و نامحسوس است، در شهر مدینه به وسیله شخص پیامبر گرامی پایه گذاری شد و از علوم اسلامی نوع اول آغاز به کار کرد. برای آگاهی بیشتر باید به کتب مربوطه مراجعه کنید[1].

ضمناً لازم است یادآوری شود که کلّیات علوم اسلامی به دو بخش تقسیم می‌شود: علوم عقلی و علوم نقلی.

اکنون ما از «منطق» که جزء علوم عقلی است آغاز می‌کنیم.

۱. رجوع کنید به کارنامه اسلام تألیف دکتر زرین کوب، و تاریخ تمدن اسلام جرجی زیدان، جلد سوم، و خدمات متقابل اسلام و ایران مرتضی مطهری، بخش سوم.

بخش اوّل

منطق

درس دوم

علم منطق

یکی از علومی که از جهان خارج وارد حوزه فرهنگ اسلامی شد و پـذیرش عمومی یافت و حتی به عنوان مقدمه‌ای بر علوم دینی جزء علوم دینی قـرار گرفت، علم منطق است.

علم منطق از متـون یونـانی ترجمـه شـد. واضـع و مـدوِّن ایـن علـم ارسطاطالیس یونانی است. این علم در میان مسلمین نفوذ و گسترش فـوق العاده یافت، اضافاتی بـر آن شـد و بـه سـر حـدّ کمـال رسـید. بزرگتـرین منطقهای ارسـطویی کـه در میـان مسـلمین تـدوین شـد منطـق الشـفای بوعلی‌سیناست. منطق الشفاء چندین برابـر منطـق خـود ارسطوسـت. مـتن یونانی، ترجمه عربی و هم ترجمه‌های دیگر منطق ارسطو به زبانهای دیگر اکنون در دست است. منطق ارسطو را حنین بن اسحاق ترجمه کرد و اکنون عین ترجمه موجود است. محققانی که به زبان یونانی آشنا هستند و ترجمه

حنین بن اسحاق را با سایر ترجمه‌ها مقایسه کرده‌اند مدعی شده‌اند که ترجمه حنین از دقیق‌ترین ترجمه‌هاست.

در قرون جدید به وسیله فرنسیس بیکن[1] انگلیسی و دکارت[2] فرانسوی، منطق ارسطویی سخت مورد هجوم و ایراد قرار گرفت، گاهی آن را باطل خواندند و گاهی بی‌فایده‌اش دانستند. سالها و بلکه دو سه قرن گذشت در حالی که جهان اروپا ایمان خود را به منطق ارسطویی به کلی از دست داده بود. ولی تدریجاً از شدت حمله و هجوم به آن کاسته شده است. برای ما لازم است مانند عده‌ای چشم بسته منطق ارسطویی را نپذیریم و همچنین مانند عده‌ای دیگر چشم بسته آن را محکوم نکنیم بلکه تحقیق کنیم و ببینیم ارزشی که منطق ارسطویی برای خود قائل است چه ارزشی است. ناچار باید اول آن را تعریف کنیم و سپس غرض و فایده آن را بیان نماییم تا ارزش آن روشن گردد. ما بعداً در باب قیاس، ایرادهایی را که به منطق ارسطویی گرفته شده است نقل و انتقاد خواهیم کرد و قضاوت نهایی خود را در آنجا خواهیم نمود.

تعریف منطق

منطق «قانون صحیح فکر کردن» است؛ یعنی قواعد و قوانین منطقی به منزله یک مقیاس و معیار و آلت سنجش است که هرگاه بخواهیم درباره برخی از موضوعات علمی یا فلسفی تفکر و استدلال کنیم باید استدلال خود را با این مقیاسها و معیارها بسنجیم و ارزیابی کنیم که به طور غلط نتیجه‌گیری نکنیم. منطق برای یک عالم و فیلسوف که از آن استفاده

---

1. Francis Bacon

2 .Descartes

می‌کند نظیر شاقول یا طراز است که بنّا از وجود آنها برای ساختمان استفاده می‌کند و می‌سنجد که آیا دیواری که بالا برده است عمودی است یا نه؟ و یا آیا سطحی که چیده است افقی است یا نه؟

لهذا در تعریف «منطق» می‌گویند: «الۀ قانونیّة تُعصم مُراعاتها الذّهن عن الخطأ فی الفکر» یعنی منطق ابزاری است از نوع قاعده و قانون که مراعات کردن و به کار بردن آن، ذهن را از خطای در تفکر نگه می‌دارد.

فایده منطق

از تعریفی که برای منطق ذکر کردیم فایده منطق نیز روشن می‌شود. معلوم شد فایده منطق جلوگیری ذهن است از خطای در تفکر؛ ولی از تعریف نامبرده روشن نشد که منطق چگونه جلوی خطای در تفکر را می‌گیرد. توضیح کامل این مطلب موقوف به این است که ما قبلًا و لو اجمالًا با مسائل منطقی آشنا شده باشیم؛ ولی ما به طور اجمال در اینجا این مطلب را بیان می‌کنیم.

در اینجا لازم است «فکر» را تعریف کنیم، زیرا تا تعریف فکر به مفهومی که منطق در نظر دارد روشن نشود، ابزار بودن منطق برای فکر و به عبارت دیگر «خطا سنج» بودن علم منطق برای فکر، روشن نمی‌شود.

«تفکر» عبارت است از مربوط کردن چند معلوم به یکدیگر برای به دست آوردن معلوم جدید و تبدیل کردن یک مجهول به معلوم. در حقیقت تفکر عبارت است از سیر و حرکت ذهن از یک مطلوب مجهول به سوی یک سلسله مقدمات معلوم، و سپس حرکت از آن مقدمات معلوم به سوی آن مطلوب برای تبدیل آن به معلوم. لهذا در تعریف «فکر» گاهی گفته شده است: «ترتیبُ امورٍ معلومةٍ لتحصیلِ امرٍ مجهول.» گاهی گفته شده است: «ملاحظةُ المعقولِ لتحصیلِ المجهول.» و گاهی گفته شده

است:

الفکرُ حرکةٌ إلی المَبادی و مِن المَبادی إلی المُراد

ذهن آنگاه که فکر می‌کند و می‌خواهد از ترکیب و مزدوج کردن معلومات خویش مجهولی را تبدیل به معلوم کند، باید به آن معلومات شکل و نظم و صورت خاص بدهد؛ یعنی معلومات قبلی ذهن تنها در صورتی مولّد و منتج می‌شوند که شکل و صورت خاصی به آنها داده شود. منطق، قواعد و قوانین این نظم و شکل را بیان می‌کند؛ یعنی منطق به ما توضیح می‌دهد که معلومات ذهنی قبلی تنها در صورتی زاینده خواهند بود که بر اساس مقررات منطقی شکل و صورت گرفته باشد.

اساساً عمل فکر کردن، چیزی جز نظم دادن به معلومات و پایه قرار دادن آنها برای کشف یک امر جدید نیست. پس وقتی که می‌گوییم: «منطق قانون صحیح فکر کردن است» و از طرف دیگر می‌گوییم: «فکر عبارت است از حرکت و سیر ذهن از مقدمات به نتایج»، معنی‌اش این می‌شود که: «منطق کارش این است که قوانین درست حرکت کردن ذهن را نشان می‌دهد». درست حرکت کردن ذهن چیزی جز درست ترتیب دادن و درست شکل و صورت دادن به معلومات نیست.

پس کار منطق این است که حرکت ذهن را در حین تفکر تحت کنترل خود قرار می‌دهد.

خطای ذهن

ذهن آنگاه که تفکر می‌کند و اموری را مقدمه برای امری دیگر قرار می‌دهد ممکن است صحیح عمل کند و ممکن است دچار خطا گردد. منشأ خطا یکی از دو امر ذیل ممکن است بوده باشد:

۱. آن مقدماتی که آنها را پایه قرار داده و معلوم فرض کرده خطا و

اشتباه باشد؛ یعنی مقدماتی که مصالح استدلال ما را تشکیل می‌دهد فاسد باشد.

۲. نظم و شکل و صورتی که به مقدمات داده شده غلط باشد؛ یعنی هر چند مصالح استدلال ما صحیح و درست است ولی شکل استدلال ما غلط است.

یک استدلال در عالم ذهن مانند یک ساختمان است. یک ساختمان آنگاه کامل است که هم مصالحش بی‌عیب باشد و هم شکل ساختمان روی اصول صحیح ساختمانی باشد. هر کدام از اینها اگر نباشد آن ساختمان قابل اعتماد نیست. مثلاً اگر گفتیم «سقراط انسان است، و هر انسانی ستمگر است، پس سقراط ستمگر است» این استدلال ما از نظر شکل و صورت صحیح است اما از نظر ماده و مصالح فاسد است زیرا آنجا که می‌گوییم «هر انسانی ستمگر است» درست نیست. اما اگر بگوییم «سقراط انسان است، سقراط عالم است، پس انسان عالم است» ماده و مصالح استدلال ما صحیح است [ولی] شکل و نظام آن منطقی نیست، لهذا نتیجه غلط است. این که چرا شکل و نظامْ منطقی نیست، بعداً در باب قیاس روشن خواهد شد.

خطا سنجی منطق ارسطویی منحصراً مربوط است به شکل و صورت استدلال، اما سنجش خطای مادّه استدلال از عهده منطق ارسطویی خارج است. لهذا منطق ارسطویی را «منطق صورت» می‌نامند. اما آیا منطقی در جهان به وجود آمده که خطا سنج ماده و مصالح استدلال باشد یا نه، مطلبی است که بعداً در باب قیاس در این باره بحث خواهیم کرد.

از مجموع آنچه گفته شد معلوم گشت که ارزش منطق ارسطویی این است که خطا سنج عمل فکر کردن است، یعنی خطا سنج صورت و شکل استدلالهای انسانی است؛ اما این که منطق، چه قوانینی برای درست

استدلال کردن عرضه می‌دارد مطلبی است که از مطالعـه تفصـیلی منطـق روشن می‌شود.

درس سوم

موضوع منطق

موضوع منطق چیست؟ اولًا ببینیم معنی «موضوع» چیست؟ ثانیاً ببینیم آیا لازم است هر علمی موضوع داشته باشد؟ ثالثاً ببینیم موضوع علم منطق چیست؟

موضوع یک علم عبارت است از آن چیزی که آن علم در اطراف آن بحث می‌کند و هر یک از مسائل آن علم را در نظر بگیریم خواهیم دید بیانی است از یکی از احوال و خواص و آثار آن. عبارتی که منطقیّین و فلاسفه در تعریف موضوع علم به کار برده‌اند این است:

> موضوعُ کلِّ علمٍ هو ما یُبحث فیه عَن عوارضِهِ الذّاتیّه.
>
> موضوع هر علم آن چیزی است که آن علم درباره عوارض ذاتی آن بحث می‌کند.

این دانشمندان به جای اینکه بگویند: «موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که آن علم از احوال و خواص و آثار او بحث می‌کند»، به جای «احوال و آثار» کلمه قلمبه «عوارض ذاتیّه» را به کار برده‌اند، چرا؟ بی جهت؟ نه، بی جهت نیست، آنها دیده‌اند که احوال و آثاری که به یک چیز نسبت داده می‌شود بر دو قسم است: گاهی واقعاً مربوط به خود اوست، و گاهی مربوط به خود او نیست بلکه مربوط به چیزی است که با او یگانگی دارد.

مثلًا می‌خواهیم در احوال «انسان» بحث کنیم. خواه ناخواه از آن جهت که انسان حیوان هم هست و با حیوان یگانگی دارد خواص حیوان هم در او جمع است. از این رو کلمه «عرض ذاتی» را به کار برده‌اند و این کلمه را با تعریفی مخصوص مشخص کرده‌اند که این اشتباه از بین برود و به اصطلاح «عوارض غریبه» خارج شود.

اما این که تعریف «عرض ذاتی» چیست، از حدود این درسها خارج است.

اکنون ببینیم آیا لازم است که هر علمی موضوع معیّنی داشته باشد یا نه؟

چیزی که قطعی و مسلّم است این است که مسائل علوم از لحاظ ارتباط با یکدیگر همه یک جور نیستند. هر عده‌ای از مسائل مثل این است که یک خانواده مخصوص می‌باشند، و باز یک عده دیگر، خانواده دیگر؛ همچنانکه مجموعی از خانواده‌ها احیاناً در حکم یک فامیل‌اند و مجموعی دیگر از خانواده‌ها در حکم فامیل دیگر.

مثلًا یک سلسله مسائلی که «مسائل حساب» نامیده می‌شوند رابطه‌شان با یکدیگر آنقدر نزدیک است که در حکم افراد یک خانواده‌اند، و یک عده مسائل دیگر که «مسائل هندسه» نامیده می‌شوند افراد یک

خانواده دیگر به شمار می‌روند. خانواده حساب و خانواده هندسه با یکدیگر قرابت دارند و جزء یک فامیل به شمار می‌روند که آنها را «ریاضیات» می‌نامیم.

پس قدر مسلّم این است که میان مسائل علمی پیوندهایی وجود دارد. اکنون می‌خواهیم ببینیم ریشه این پیوندها در کجاست؟ چگونه است که مسائل حساب با هم این اندازه قرابت دارند که یک خانواده به شمار می‌روند و روی همه آنها یک نام گذاشته شده و علم جداگانه و مستقلی قلمداد شده‌اند؟ در اینجا دو نظریه است:

۱. علت این امر این است که مسائل هر علمی بالأخره در اطراف یک حقیقت معیّنی بحث می‌کند. مثلًا علت هم خانواده بودن مسائل حساب این است که همه آنها در اطراف «عدد» و خواص و آثار اعداد است، و علت هم خانوادگی و قرابت مسائل هندسی این است که همه آنها در اطراف «مقدار» می‌باشند. پس آن چیزی که مسائل علوم را به یکدیگر پیوند می‌دهد همان چیزی است که مسائل آن علم در اطراف آن بحث می‌کند، یعنی موضوع آن علم؛ و اگر چنین چیزی در کار نبود قرابتها و پیوندها در میان مسائل علوم نبود، یک مسأله حساب با یک مسأله دیگر از حساب همان رابطه را داشت که با یک مسأله پزشکی یا فیزیکی دارد. از این رو هر علمی نیازمند به موضوع است و تمایز علوم از یکدیگر نیز ناشی از تمایز موضوعات آن علوم است.

۲. نظریه دوم این است که پیوند مسائل علوم با یکدیگر ناشی از آثار و فوایدی است که بر آنها مترتب می‌شود. فرضاً یک عده مسائل در اطراف یک موضوع معیّن نباشد، هر مسأله‌ای مربوط به موضوع جداگانه‌ای باشد، اگر آن مسائل از لحاظ اثر و فایده و غرضی که به دانستن آنها تعلق می‌گیرد وحدت و اشتراک داشته باشند کافی است که قرابت و هم خانوادگی

میان آنها برقرار گردد و ضمناً آنها را از مسائل دیگری که علم دیگر به شمار می‌رود متمایز کند.

ولی این نظریه صحیح نیست. اینکه یک عده مسائل از لحاظ اثر و فایده و غرضی که به دانستن آنها تعلق می‌گیرد وحدت و سنخیّت پیدا می‌کنند ناشی از شباهت ذاتی آن مسائل به یکدیگر است، و شباهت ذاتی آن مسائل به یکدیگر ناشی از این است که همه آن مسائل از حالات و عوارض موضوع واحدی می‌باشند.

اکنون ببینیم موضوع علم منطق چیست و علم منطق در اطراف چه موضوعی بحث می‌کند؟

موضوع علم منطق عبارت است از «معرّف و حجّت»؛ یعنی مسائل منطق یا درباره معرّفها یعنی تعریفات بحث می‌کند، یا درباره حجتها یعنی درباره استدلالها. عجالتاً کافی است بدانیم که در همه علوم مجموعاً دو کار صورت می‌گیرد: یکی این که یک سلسله امور تعریف می‌شوند، و دیگر این که برای اثباتِ یک سلسله احکام، استدلال می‌شود و دلیل آورده می‌شود. در همه علوم این دو کار صورت می‌گیرد.

علم منطق می‌خواهد به ما راه صحیح تعریف کردن و صحیح استدلال کردن را بیاموزاند. در درسهای آینده «معرّف» و «حجّت» را که موضوع علم منطق می‌باشند بهتر خواهیم شناخت.

درس چهارم

تصور و تصدیق

منطقّیین اسلامی بحث خود را در منطق از تعریف «علم» و «ادراک» آغاز می‌کنند و سپس آن را به دو قسم «تصور» و «تصدیق» تقسیم می‌نمایند و منطق را مجموعاً دو بخش می‌کنند: بخش تصورات و بخش تصدیقات.

هر یک از تصور و تصدیق از نظر منطقیین منقسم می‌شود به دو قسم:

۱. ضروری یا بدیهی.

۲. نظری یا اکتسابی

تفکر و استدلال- که منطق ارسطویی مدعی است که قوانین صحت آن را بیان می‌کند- این است که ذهن از تصورات ضروری و بدیهی به تصورات نظری و اکتسابی دست می‌یابد و احیاناً آن تصورات اکتسابی را سرمایه تحصیل و دست یابی به یک سلسله تصورات نظری و اکتسابی دیگر قرار می‌دهد، و همچنین تصدیقات ضروری و بدیهی را وسیله کشف

یک عده تصدیقات نظری و اکتسابی قرار می‌دهد و آنها را نیز به نوبه خود وسیله تحصیل و دست یابی به یک سلسله تصدیقات دیگر می‌سازد.

از این رو لازم است ما قبل از هر بحث دیگر، «علم و ادراک» و سپس «تصور و تصدیق» و «ضروری و نظری» را تعریف کنیم.

علم و ادراک

انسان در خود حالتی می‌یابد که نام آن حالت را «علم» یا «ادراک» یا «دانایی» یا «آگاهی» و امثال اینها می‌گذارد. نقطه مقابل علم و ادراک، جهل و ناآگاهی است.

ما وقتی که شخصی را که تاکنون ندیده بودیم می‌بینیم، یا شهری را که تاکنون نرفته بودیم مشاهده می‌کنیم، احساس می‌کنیم که اکنون در خود و همراه خود چیزی داریم که قبلاً نداشتیم و آن عبارت است از تصویری از آن شخص و تصویر یا تصویراتی از آن شهر.

حالت اول ما را که این تصویرات را نداشتیم و منفی بود «جهل» می‌نامند، و حالت دوم ما که اثباتی است و تصویراتی از آنها داریم و این تصویرات، ما را با آن اشیاء که واقعیات خارجی می‌باشند مربوط می‌کنند «علم» یا «ادراک» نامیده می‌شود.

پس معلوم می‌شود ذهن ما حالتی شبیه نقش پذیری و صورت پذیری اجسام را دارد، با این تفاوت که نقشهای اجسام، آن اجسام را با اشیاء خارجی مربوط نمی‌کند یعنی آنها را نسبت به آن اشیاء آگاه نمی‌سازد، اما صورتها و نقشهای ذهن، ما را با اشیاء خارجی مربوط می‌کند و نسبت به آنها آگاه می‌سازد، چرا؟ چه تفاوتی در کار است؟

جواب این چرا و این تفاوت را فلسفه می‌دهد نه منطق.

پس «علم» صورتی از معلوم است در ذهن. لهذا در تعریف علم و

ادراک گفته شده:

العلمُ هو الصّورةُ الحاصلةُ مِن الشّيءِ عندَ العقل.

ادراک عبارت است از صورتی که از یک شیء در ذهن پدید می‌آید.

انقسام علم به تصور و تصدیق از این جهت است که علم ما به اشیاء، گاهی به این شکل است که ذهن ما حکم می‌کند به وجود یا عدم نسبتی میان اشیاء، یعنی علم ما به شکل قضاوت میان دو چیز است و حالت قضائی دارد، و گاهی به این شکل نیست. اول مثل علم ما به این که «هوا گرم است» یا «هوا گرم نیست»، «راستی خوب است»، «دروغ خوب نیست». تصدیق عبارت است از قضاوت ذهن میان دو شیء. این حالت قضائی ذهن را «تصدیق» می‌نامند.

اما ذهن همیشه در ارتباط علمی خود با اشیاء، حالت قضائی به خود نمی‌گیرد. گاهی آنها را از نظر می‌گذراند بدون آنکه حکمی درباره آنها بکند. در صورتی هم که حالت قضائی به خود می‌گیرد و میان دو شیء حکم می‌کند، حکم و قضاوت یک چیز است که «تصدیق» نامیده می‌شود و صورتهایی که از محکومٌ علیه و محکومٌ به- یعنی دو چیزی که ذهن میان آنها حکم کرده است- [در ذهن حاصل می‌شود] چیز دیگر است. صورتهایی که ذهن میان آنها حکم می‌کند «تصوّر» است.

پس وقتی که در ذهن خود حکم می‌کنیم به اینکه «هوا گرم است» آن حکم «تصدیق» است، و اما صورت ذهنی هوا و صورت ذهنی گرمی «تصوّر» است.

تقسیم علم به تصور و تصدیق اولین بار به وسیله حکیم عالیقدر

اسلامی ابو نصر محمد بن طرخان فارابی ابداع و عنوان شد و مورد قبول حکما و منطقیین بعد قرار گرفت. منطقیّین اسلامی در دوره‌های متأخّر این تقسیم را پایه قرار داده، ابواب منطق را به دو قسم منقسم کردند: قسم تصورات و قسم تصدیقات، در صورتی که قبلًا ابواب منطق به این ترتیب از هم جدا نشده بودند.

ضروری و نظری

همچنانکه گفتیم، از جمله اصطلاحاتی که در منطق و فلسفه زیاد به چشم می‌خورد اصطلاح «ضروری (بدیهی) و نظری» است. لازم است در این باره نیز توضیحی بدهیم.

هر یک از تصور و تصدیق بر دو قسم می‌باشند: یا «بدیهی» هستند و یا «نظری».

«بدیهی» عبارت است از ادراکی که نیاز به نظر یعنی فکر نداشته باشد، و اما «نظری» عبارت است از ادراکی که نیاز به نظر و فکر داشته باشد.

به عبارت دیگر: «بدیهی» آن است که خود به خود معلوم است و «نظری» آن است که خود به خود معلوم نیست بلکه باید وسیله شیء یا اشیاء دیگر معلوم شود.

به تعبیر دیگر «بدیهی» آن است که معلوم شدنش نیازمند به فکر نیست و اما «نظری» آن است که معلوم شدنش نیازمند به فکر است.

می‌گویند مثلًا تصور حرارت و برودت احتیاجی به فکر ندارد پس «بدیهی» می‌باشند، اما تصور ملَک و جنّ نیازمند به فکر است پس این تصورات نظری می‌باشند.

اما حقیقت این است که فرقی میان تصور حرارت و برودت و تصور

جنّ و ملَک از این لحاظ نیست. حرارت و برودت همان اندازه احتیاج به فکر و تعریف دارند که جنّ و ملَک دارند. تفاوتی که میان حرارت و برودت و میان جنّ و ملک هست، در ناحیه تصدیق به وجود آنهاست. تصدیق به وجود حرارت و برودت نیازی به فکر ندارد، اما تصدیق به وجود جنّ و ملک نیازمند به فکر است.

تصورات بدیهی عبارت است از تصورات روشن و واضحی که هیچ گونه ابهام در آنها وجود نداشته باشد، بر خلاف تصورات نظری که احتیاج به تشریح و توضیح دارند[۱].

اما تصدیقات: ذهن در قضاوت و حکم میان دو چیز گاهی نیازمند به دلیل است و گاهی بی‌نیاز از دلیل است؛ یعنی گاهی تصور دو طرف نسبت کافی است که ذهن جزم و یقین به وجود یا عدم نسبت کند و گاهی کافی نیست، باید دلیلی در کار باشد تا ذهن میان دو طرف نسبت حکم کند.

مثلًا این که «۵ از ۴ بزرگتر است» نیازی به فکر و استدلال ندارد، و اما این که «۲۲۵ ۱۵ ۱۵» نیازمند به فکر و استدلال است. همچنین این که «جمع میان نقیضین ممتنع است» از تصدیقات بدیهی است، و اما این که «ابعاد جهان آیا متناهی یا نامتناهی است؟» نظری است.

---

۱. ما در پاورقیهای جلد دوم اصول فلسفه این مطلب را بحث کرده‌ایم که چگونه است که بعضی تصورات از ابهام و پیچیدگی می‌باشند و بعضی دیگر دارای نوعی ابهام هستند. در آنجا ثابت کرده‌ایم که علت این امر، بساطت و ترکیب است. عناصر ذهنی بسیط، روشن و بدیهی هستند؛ عناصر ذهنی مرکّب، نظری و نیازمند به تعریف می‌باشند. تصورات بدیهی مثل تصور وجود و عدم و وجوب و امکان و امتناع؛ اما تصورات نظری مانند تصور انسان و حیوان و حرارت و برودت، و مانند تصور مثلث و مربع و غیره.

درس پنجم
کلّی و جزئی

یکی دیگر از بحثهای مقدماتی منطق بحث «کلّـی و جزئـی» اسـت. ایـن بحث اولًا و بالذات مربوط به تصورات اسـت و ثانیـاً و بـالعرض مربـوط بـه تصدیقات؛ یعنی تصدیقات- چنانکه بعداً خواهـد آمـد- بـه تبـع تصـورات، متّصف به کلّیّت و جزئیّت می‌گردند.

تصوراتی که از اشـیاء داریـم و بـا لغـات و الفـاظ خـود، آنهـا را بیـان می‌کنیم دو گونه است: تصورات جزئی و تصورات کلّی.

تصورات جزئی، یک سلسله صورتهاست که جز بر شخص واحد قابـل انطباق نیست. در مورد مصداق این تصورات کلمـاتی از قبیـل «چنـد تـا»، «کدامیک» معنی ندارد؛ مانند تصور ما از افـراد و اشـخاص معـیّن انسـانها مانند حسن، احمد، محمود. این صور ذهنی ما فقط بـر فـرد خـاص صـدق می‌کند نه بیشتر. نامهایی که روی این گونه افـراد گذاشـته مـی‌شـود مثـل

حسن، احمد، «اسم خاص» نامیده می‌شود. همچنین ما تصوری از شهر تهران و تصوری از کشور ایران و تصوری از کوه دماوند و تصوری از مسجد شاه اصفهان داریم. همه این تصورات، جزئی می‌باشند.

ذهن ما علاوه بر این تصورات، یک سلسله تصورات دیگر هم دارد و یک سلسله نامهای دیگر برای نشان دادن آن معانی و تصورات وجود دارد مانند تصوری که از انسان و از آتش و از شهر و کوه و امثال اینها داریم و برای فهماندن این معانی و تصورات نامهای مزبور را به کار می‌بریم که «اسم عام» خوانده می‌شوند. این سلسله معانی و مفاهیم و تصورات را «کلّی» می‌نامیم زیرا قابل انطباق بر افراد فراوانی می‌باشند و حتی قابلیت انطباق بر افراد غیر متناهی دارند.

معمولًا در کارهای عادی خود سر و کار ما با جزئیات است؛ می‌گوییم: «حسن آمد»، «حسن رفت»، «شهر تهران شلوغ است»، «کوه دماوند مرتفع‌ترین کوههای ایران است». اما آنجا که وارد مسائل علمی می‌شویم سروکارمان با کلّیات است؛ می‌گوییم: مثلث چنین است، دایره چنان است، انسان دارای فلان غریزه است، کوه چه نقشی دارد، شهر باید چنین و چنان باشد.

ادراک «کلّی» علامت رشد و تکامل انسان در میان جانداران است. راز موفقیت انسان- بر خلاف حیوانات- به درک قوانین جهان و استخدام آن قوانین و ایجاد صنایع و تشکیل فرهنگ و تمدن، همه در ادراک کلیات نهفته است. منطق که ابزار صحیح فکر کردن است، هم با جزئی سر و کار دارد هم با کلّی، ولی بیشتر سر و کارش با کلیات است.

نسب اربعه

از جمله مسائلی که لازم است دانسته شود، انواع رابطه و نسبتی است که

دو «کلّی» با یکدیگر ممکن است داشته باشند. هر کلی را نظر به این که شامل افراد بسیاری است اگر با یک کلی دیگر که آن نیز شامل یک سلسله افراد است مقایسه کنیم یکی از چهار نسبت ذیل را با یکدیگر خواهند داشت:

تباین

تساوی

عموم و خصوص مطلق

عموم و خصوص من وجه

زیرا یا این است که هیچیک از این دو کلی بر هیچیک از افراد آن کلی دیگر صدق نمی‌کند و قلمرو هر کدام از اینها از قلمرو دیگری کاملًا جداست. در این صورت نسبت میان این دو کلی نسبت «تباین» است و آن دو کلی را «متباینین» می‌خوانند.

و یا هر یک از این دو بر تمام افراد دیگری صدق می‌کند؛ یعنی قلمرو هر دو کلی یکی است. در این صورت نسبت میان این دو کلی نسبت «تساوی» است و آن دو کلی را «متساویین» می‌خوانند.

و یا این است که یکی بر تمام افراد دیگری صدق می‌کند و تمام قلمرو آن را در بر می‌گیرد اما دیگری تمام قلمرو اولی را در بر نمی‌گیرد بلکه بعضی از آن را در بر می‌گیرد. در این صورت نسبت میان آن دو کلی نسبت «عموم و خصوص مطلق» است و آن دو کلی را «عام و خاص مطلق» می‌خوانند.

و یا این است که هر کدام از آنها بر بعضی از افراد دیگری صدق می‌کند و در بعضی از قلمروهای خود با یکدیگر اشتراک دارند و اما هر کدام بر افرادی صدق می‌کند که دیگری صدق نمی‌کند یعنی هر کدام قلمرو جداگانه نیز دارند. در این صورت نسبت میان آن دو کلی «عموم و خصوص

من‌وجه» است و آن دو کلی را «عام و خاص من وجه» می‌خوانند.

اول مثل «انسان» و «درخت»، که هیچ انسان درخت نیست و هیچ درخت انسان نیست، نه انسان شامل [افراد] درخت می‌شود و نه درخت شامل افراد انسان می‌شود، نه انسان چیزی از قلمرو درخت را در بر می‌گیرد و نه درخت چیزی از قلمرو انسان را.

دوم مثل «انسان» و «تعجب کننده» که هر انسانی تعجب کننده است و هر تعجب کننده انسان است، قلمرو انسان همان قلمرو تعجب کننده است و قلمرو تعجب کننده همان قلمرو انسان است.

سوم مانند «انسان» و «حیوان»، که هر انسانی حیوان است اما هر حیوانی انسان نیست (مانند اسب که حیوان است ولی انسان نیست) بلکه بعضی حیوانها انسان‌اند مثل افراد انسان که هم انسان‌اند و هم حیوان.

چهارم مانند «انسان» و «سفید»، که بعضی انسانها سفیدند و بعضی سفیدها انسان‌اند (انسانهای سفید پوست) اما بعضی انسانها سفید نیستند (انسانهای سیاه و زرد) و بعضی سفیدها انسان نیستند (مانند برف که سفید هست ولی انسان نیست).

در حقیقت دو کلی متباین مانند دو دایره‌ای هستند که از یکدیگر جدا هستند و از داخل یکدیگر نمی‌گذرند؛ دو کلی متساوی مانند دو دایره‌ای هستند که بر روی یکدیگر قرار گرفته‌اند و کاملاً بر یکدیگر منطبقند؛ دو کلی عام و خاص مطلق مانند دو دایره‌ای هستند که یکی کوچک‌تر از دیگری است و دایره کوچک‌تر در داخل دایره بزرگ‌تر قرار گرفته است؛ و دو کلی عام و خاص من وجه مانند دو دایره‌ای هستند که متقاطعند و با دو قوس یکدیگر را قطع کرده‌اند.

در میان کلیات فقط همین چهار نوع نسبت ممکن است برقرار باشد؛

نسبت پنجم محال است، مثل این که فرض کنیم یک کلی شامل هیچیک از افراد دیگری نباشد ولی دیگری شامل تمام یا بعضی افراد آن بوده باشد.

کلّیات خمس

از جمله مباحث مقدماتی که منطقیین معمولاً آن را ذکر می‌کنند مبحث «کلّیات خمس» است. بحث کلیات خمس مربوط است به فلسفه نه منطق. فلاسفه در مباحث «ماهیّت» به تفصیل در این مورد بحث می‌کنند. ولی نظر به این که بحث درباره «حدود» و «تعریفات» متوقف به آشنایی با کلیات خمس است منطقیّین این بحث را مقدمه برای باب «حدود» می‌آورند و به آن نام «مدخل» یا «مقدّمه» می‌دهند.

می‌گویند هر کلی را که نسبت به افراد خود آن کلی در نظر بگیریم و رابطه‌اش را با افراد خودش بسنجیم از یکی از پنج قسم ذیل خارج نیست:

۱. نوع
۲. جنس
۳. فصل
۴. عرض عام
۵. عرض خاص

زیرا یا آن کلی عین ذات و ماهیت افراد خود است و یا جزء ذات و یا خارج از ذات، و آنکه جزء ذات افراد خود است یا اعمّ است از ذات و یا مساوی است با ذات، و همچنین اگر خارج از ذات باشد یا اعمّ از ذات است یا مساوی با ذات. آن کلی که تمام ذات و تمام ماهیت افراد است «نوع» است، و آن کلی که جزء ذات افراد خود است ولی جزء اعم است «جنس» است، و آن کلی که

جزء ذات افراد است ولی جزء مساوی است «فصل» است، و آن کلی که خارج از ذات افراد است ولی اعمّ از ذات افراد است «عرض عام» است، و آن کلی که خارج از ذات افراد است ولی مساوی با ذات است «عرض خاص» است.

اول مانند «انسان» که معنی «انسانیّت» بیان کننده تمام ذات و ماهیت افراد خود است؛ یعنی چیزی در ذات و ماهیت افراد [انسان] نیست که مفهوم «انسان» شامل آن نباشد. همچنین مفهوم و معنی «خط» که بیان کننده تمام ذات و ماهیت افراد خود است.

دوم مانند «حیوان» که بیان کننده جزئی از ذات افراد خود است، زیرا افراد حیوان از قبیل زید و عمرو و اسب و گوسفند و غیره حیوان‌اند و چیز دیگر، یعنی ماهیت و ذات آنها را «حیوان» تشکیل می‌دهد بعلاوه یک چیز دیگر، مثلًا «ناطق» در انسانها؛ و مانند «کم» که جزء ذات افراد خود از قبیل خط و سطح و حجم است. همه آنها کمّند به علاوه چیز دیگر؛ یعنی کمّیت جزء ذات آنهاست نه تمام ذات آنها و نه چیزی خارج از ذات آنها.

سوم مانند «ناطق» که جزء دیگر ماهیت «انسان» است و «متصل یک بعدی» که جزء دیگر ماهیت «خط» است.

چهارم مانند «راهرونده» (ماشی) که خارج از ماهیت افراد خود است؛ یعنی راه رفتن جزء ذات یا تمام ذات روندگان نیست ولی در عین حال به صورت یک حالت و یا عارض در آنها وجود دارد، اما این امر عارض اختصاص به افراد یک نوع ندارد بلکه در انواعی از حیوان وجود دارد و بر هر فردی که صدق می‌کند از ذات و ماهیت آن فرد اعمّ است.

پنجم مانند «تعجب کننده» که خارج از ماهیت افراد خود (همان افراد انسان) است و به صورت یک حالت و یک عرض در آنها وجود دارد و این

امر عرضی اختصاص دارد به افراد یک ذات و یک نوع و یک ماهیت یعنی نوع انسان[۱].

۱. گفتیم «کلّی» اگر جزء ذات باشد یا اعمّ از ذات است یا مساوی با آن؛ یعنی کلی اگر جزء ذات باشد حتماً از نسبتهای اربعه که قبلًا توضیح داده شد یکی از دو نسبت را می‌تواند داشته باشد: اعمّ مطلق و تساوی. اینجا جای این پرسش هست که آن دو نسبت دیگر چطور؟ آیا ممکن است که کلی جزء ذات باشد و در عین حال متباین با ذات یا اعمّ من وجه از ذات باشد؟

پاسخ این است که خیر. چرا؟ جواب این چرا را فلسفه باید بدهد و از لحاظ فلسفی جوابش روشن است و ما فعلًا از ورود به آن صرف نظر می‌کنیم.

این هم لازم به یادآوری است که نسبت عموم و خصوص مطلق میان جزء ذات و ذات همواره به این نحو است که جزء ذات اعمّ از ذات است و ذات اخصّ از جزء ذات است اما عکس آن ممکن نیست یعنی ممکن نیست که ذات اعمّ از جزء ذات باشد. توضیح این مطلب نیز با فلسفه است.

درس ششم

حدود و تعریفات

مبحث «کلّی» که ذکر شد مقدمه‌ای است برای حدود و تعریفات؛ یعنی آنچه وظیفه منطق است این است که بیان کند طرز تعریف کردن یک معنی چگونه است و یا بیان کند که طرز صحیح اقامه برهان برای اثبات یک مطلب به چه صورت است؟ و چنانکه می‌دانیم قسم اول مربوط می‌شود به تصورات، یعنی به معلوم کردن یک مجهول تصوری از روی معلومات تصوری، و قسم دوم مربوط می‌شود به تصدیقات، یعنی معلوم کردن یک مجهول تصدیقی از روی معلومات تصدیقی.

به طور کلی تعریف اشیاء، پاسخگویی به «چیستی» آنهاست؛ یعنی وقتی که این سؤال برای ما مطرح می‌شود که فلان شیء چیست؟ در مقام تعریف آن برمی‌آییم. بدیهی است که هر سؤالی در مورد یک مجهول است. ما هنگامی از چیستی یک شیء سؤال می‌کنیم که ماهیت و حقیقت

آن شیء و لااقل مرز مفهوم آن شیء که کجاست و شامل چه افرادی می‌شود و شامل چه افرادی نمی‌شود بر ما مجهول باشد.

این که حقیقت و ماهیت یک شیء بر ما مجهول باشد به معنی این است که ما تصور صحیحی از آن نداریم. پس اگر بپرسیم خط چیست؟ سطح چیست؟ مادّه چیست؟ قوّه چیست؟ حیات چیست؟ حرکت چیست؟ همه اینها به معنی این است که ما یک تصور کامل و جامعی از حقیقت این امور نداریم و می‌خواهیم تصور صحیحی از

آن داشته باشیم، و حدّ کامل یک مفهوم از نظر مرز بر ما مجهول است، یعنی طوری است که در مورد بعضی افراد تردید می‌کنیم که آیا داخل در این مفهوم هست یا نیست، می‌خواهیم آن طور روشن شود که به اصطلاح، جامع افراد و مانع اغیار باشد؛ و چنانکه می‌دانیم در همه علوم قبل از هر چیزی نیاز به یک سلسله تعریفات برای موضوعاتی که در آن علم طرح می‌گردد پیدا می‌شود، و البته تعریفات در هر علمی غیر از مسائل آن علم است، یعنی خارج از علم است و استطراداً آورده می‌شود. کار منطق در بخش تصورات این است که راه صحیح تعریفات را به ما ارائه دهد.

سؤالها

اینجا مناسب است که به یک مطلب اشاره شود و آن این که سؤالاتی که بشر در مورد مجهولات خود می‌کند یک جور نیست، انواع متعدد است و هر سؤالی فقط در مورد خودش درست است و به همین جهت الفاظی که در لغات جهان برای سؤال وضع شده است متعدد است؛ یعنی در هر زبانی چندین لغت سؤالی وجود دارد. تنوع و تعدد لغتهای سؤالی علامت تنوع سؤالهاست، و تنوع سؤالها علامت تنوع مجهولات انسان است، و پاسخی که به هر سؤال داده می‌شود غیر از پاسخی است که به سؤال دیگر باید داده

شود. اینک انواع سؤالها:

۱. سؤال از چیستی: چیست؟ ما هُو؟
۲. سؤال از هستی: آیا هست؟ هَل؟
۳. سؤال از چگونگی: چگونه؟ کَیف؟
۴. سؤال از چندی: چقدر است؟ چند تاست؟ کَم؟
۵. سؤال از کجایی: کجاست؟ أینَ؟
۶. سؤال از کِی: چه زمانی؟ مَتی؟
۷. سؤال از کیستی: چه شخصی؟ مَن هو؟
۸. سؤال از کدامی: کدامیک؟ أیّ؟
۹. سؤال از چرایی: علت چیست؟ یا فایده چیست؟ و یا به چه دلیل؟ لِمَ؟

پس معلوم می‌شود وقتی که درباره یک شیء مجهولی سؤال داریم مجهول ما به چند گونه می‌تواند باشد و قهراً پرسش ما چند گونه می‌تواند باشد؛ گاهی می‌پرسیم که مثلًا الف چیست؟ گاهی می‌پرسیم که آیا الف هست؟ و گاهی می‌پرسیم چگونه است؟ و گاه: چه مقدار است و یا چند عدد است؟ و گاه: کجاست؟ و گاه: در چه زمانی؟ و گاه: کیست و چه شخصی است؟ و گاه: کدام فرد است؟ و گاه: چرا و به چه علتی و یا برای چه فایده‌ای و یا به چه دلیلی؟

منطق عهده دار پاسخ به هیچیک از این سؤالات که درباره اشیاء خارجی می‌شود نیست. آنکه عهده دار پاسخ به این سؤالات است فلسفه و علوم است. در عین حال منطق با پاسخ همه اینها که فلسفه و علوم می‌دهند سر و کار دارد؛ یعنی خود به این پرسشها پاسخ نمی‌گوید، اما طرز پاسخگویی صحیح را ارائه می‌دهد. در حقیقت منطق نیز به یکی از چگونگیها پاسخ می‌دهد و آن چگونگیِ تفکر صحیح است، اما این

چگونگی از نوع «چگونه باید باشد» است نه از نوع «چگونه هست»[۱].

نظر به این که به استثنای سؤال اول و سؤال نهم همه سؤالات دیگر را با کلمه «آیا» در فارسی و یا «هَلْ» در عربی می‌توان طرح کرد معمولًا می‌گویند همه سئوالات در سه سؤال عمده خلاصه می‌شود:

چیست؟ ما؟

آیا؟ هَلْ؟

چرا؟ لِمَ؟

حاجی سبزواری در منظومه منطق می‌گوید:

اسّ المَطالب ثلاثةُ علمٍ

مطلب «ما» مطلب «هل» مطلب «لم»

از مجموع آنچه گفته شد معلوم گشت که اگر چه تعریف کردن یک شیء بر عهده منطق نیست (بلکه از وظایف فلسفه است) اما منطق می‌خواهد راه درست تعریف کردن را بیاموزد. در حقیقت این راه را به حکمت الهی می‌آموزد.

حدّ و رسم

در مقام تعریف یک شیء اگر بتوانیم به کُنه ذات آن پی ببریم یعنی اجزاء

۱. اگر بپرسید که پاسخ به این سؤالات بر عهده چه علمی است؟ جواب این است که در فلسفه الهی ثابت شده است که: پاسخگویی به سؤال اول و دوم یعنی «چیستی» و «هستی» بر عهده فلسفه الهی است. پاسخگویی به سؤال نهم یعنی «چرایی» که سؤال از علت است، اگر از علل اولیه یعنی علتهای اصلی که خود آن علتها علت ندارند سؤال شود پاسخ آن با فلسفه الهی است، اما اگر از علل نزدیک و جزئی سؤال شود پاسخ آن بر عهده علوم است. اما پاسخ به سایر سؤالات که بسیار فراوان است، یعنی سؤال از چگونگیها و چندیها و کجاییها و کِیها، همه بر عهده علوم است و به عدد موضوعاتی که درباره چگونگی آن موضوعات تحقیق می‌شود علوم تنوع پیدا می‌کند.

ماهیت آن را که عبارت است از اجناس و فصول آن، تشخیص بدهیم و بیان کنیم، به کامل‌ترین تعریفات دست یافته‌ایم و چنین تعریفی را «حدّ تام» می‌گویند.

اما اگر به بعضی از اجزاء ماهیت شیء مورد نظر دست یابیم نه به همه آنها، چنین تعریفی را «حدّ ناقص» می‌خوانند. اگر به اجزاء ذات و ماهیت شیء دست نیابیم، بلکه صرفاً به احکام و عوارض آن دست بیابیم و یا اصلًا هدف ما صرفاً این است که مرز یک مفهوم را مشخص سازیم که شامل چه چیزهایی هست و شامل چه چیزهایی نیست، در این صورت اگر دسترسی ما به احکام و عوارض در حدی باشد که آن شیء را کاملًا متمایز سازد و از غیر خودش مشخص کند، چنین تعریفی را «رسم تامّ» می‌نامند؛ اما اگر کاملًا مشخص نسازد، آن را «رسم ناقص» می‌خوانند.

مثلًا در تعریف «انسان» اگر بگوییم: «جوهری است جسمانی (یعنی دارای ابعاد)، نمو کننده، حیوان، ناطق» حدّ تامّ آن را بیان کرده‌ایم، اما اگر بگوییم: «جوهری است جسمانی، نمو کننده، حیوان» حد ناقص است. اگر در تعریفش بگوییم: «موجودی است راهرونده، مستقیم القامه، پهن ناخن» رسم تامّ است، و اگر بگوییم: «موجودی است راهرونده» رسم ناقص است.

در میان تعریفات، تعریف کامل «حدّ تامّ» است، ولی متأسفانه فلاسفه اعتراف دارند که به دست آوردن «حدّ تامّ» اشیاء چون مستلزم کشف ذاتیّات اشیاء است و به عبارت دیگر مستلزم نفوذ عقل در کنه اشیاء است، کار آسانی نیست؛ آنچه به نام «حدّ تامّ» در تعریف انسان و غیره می‌گوییم خالی از نوعی مسامحه نیست[۱].

و چون فلسفه که «تعریف به دست دادن» وظیفه آن است از انجام آن

---

۱. رجوع شود به تعلیقات صدرالمتألّهین بر شرح حکمة الاشراق قسمت منطق.

اظهار عجز می‌کند، طبعاً قوانین منطق در مورد «حدّ تامّ» نیز ارزش خود را از دست می‌دهد. لهذا ما بحث خود را در باب «حدود و تعریفات» به همین جا خاتمه می‌دهیم.

درس هفتم

بخش تصدیقات: قضایا

از اینجا بحث «تصدیقات» آغاز می‌شود. اول باید «قضیّه» را تعریف کنیم و سپس به تقسیم قضایا بپردازیم و آنگاه احکام قضایا را ذکر کنیم. پس در سه مرحله باید کار کنیم: تعریف، تقسیم، احکام.

برای این که قضیه را تعریف کنیم مقدمه‌ای باید ذکر کنیم که مربوط به الفاظ است.

گرچه منطق سر و کارش با معانی و ادراکات ذهنیّه است و مستقیماً کاری با الفاظ ندارد (بر خلاف نحو و صرف که سر و کارشان مستقیماً با الفاظ است) و هر گونه تعریف یا تقسیم یا بیان حکمی که می‌کند مربوط به معانی و ادراکات است، در عین حال گاهی منطق ناچار است به پاره‌ای تعریف و تقسیم‌ها درباره الفاظ بپردازد.

و البته تعریف و تقسیم‌هایی هم که منطق در الفاظ به کار می‌برد به

اعتبار معانی آن الفاظ است؛ یعنی آن الفاظ بـه اعتبـار معـانی خودشـان بـه گونه‌ای تعریف می‌شوند و تقسیمهایی بر آنها وارد می‌شود.

در قدیم معمول بـود کـه بـه نوآمـوزان منطـق ایـن بیـت فارسـی را می‌آموختند:

منطقی در بند بحث لفظ نیست   لیک بحث لفظ او را عارضی است

در اصطلاح منطقیّین هر لفظی که برای یک معنی وضع شده باشـد و مفید معنی باشد «قول» خوانده می‌شود.

علیهذا تمام الفاظی که ما در محاورات خود به کار می‌بـریم و مقاصـد خود را به یکدیگر تفهیم می‌کنیم «اقوال» می‌باشد، و اگر لفظی فاقد معنـی باشد آن را «مهمل» می‌گویند و «قول» خوانده نمی‌شود. مثلًا لفظ «اسب» در فارسی قول است زیرا نام یک حیوان خاص است، اما لفظ «ساب» قـول نیست زیرا مفید معنی نمی‌باشد.

قول بر دو قسم است: یا مفرد است یا مرکّب. اگر دارای دو جزء باشد و هر جزء آن بر جزء معنی دلالت کند آن را «مرکّب» خوانند و اگر نه «مفرد». علیهذا لفظ «آب» مفرد است اما لفظ «آب هندوانه» مرکب اسـت؛ یـا مثلًا «اندام» مفرد است اما لفظ «درشت اندام» مرکّب است.

مرکّب بر دو قسم است: یا تامّ است یا ناقص. «مرکّب تامّ» آن اسـت که یک جمله تمام باشد، یعنی بیان کننـده یـک مقصـود کامـل باشـد بـه طوری که اگر به دیگری گفته شود، او مطلبی را درک کند و بـه اصـطلاح صحت سکوت داشته باشد و حالت انتظار باقی نماند؛ مثل آنکه مـی‌گـوییم: «زید رفت»، «عمرو آمد» یا می‌گوییم: «برو»، «بیا»، «آیا با من می‌آیی؟» همه اینها جمله‌های تامّ‌اند و «مرکّب تام» نامیده مـی‌شـوند. امـا «مرکّـب ناقص» بر خلاف این است، کلامی نیمه تمام است؛ مخاطب، از آن، معنـی و مقصودی درک نمی‌کند. مثلًا اگر کسی به کسی بگوید: «آب هندوانـه» و

دیگر چیزی نگوید، طرف از این دو کلمه چیزی نمی‌فهمد و انتظارش باقی است، خواهد پرسید:

«آب هندوانه چی؟».

گاهی ممکن است به اندازه یک سطر و بلکه یک صفحه کلمات پشت سر یکدیگر واقع شوند و در عین حال یک جمله تمام و یک قضیه کامل نباشد. مثلًا اگر کسی بگوید: «من امروز ساعت ۸ صبح در حالی که شلوار پوشیده بودم و کت نپوشیده بودم و به پشت بام خانه خودمان رفته بودم و به ساعت خود نگاه می‌کردم و آقای الف که رفیق من است نیز همراه من بود ...» با همه این طول و تفصیلات، یک جمله ناقص است، زیرا مبتدایی ذکر کرده بدون خبر؛ ولی اگر بگوید «هوا سرد است» با اینکه سه کلمه بیشتر نیست، یک جمله تمام و یک قضیه کامل است.

مرکّب تامّ نیز به نوبه خود بر دو قسم است: یا خبر است و یا انشاء. «مرکّب تامّ خبری» آن است که از واقعیتی حکایت می‌کند، یعنی از امری که واقع شده است یا واقع خواهد شد یا در حال واقع شدن است و یا همواره بوده و هست و خواهد بود خبر می‌دهد؛ مثل آن که می‌گوییم: «من سال گذشته به مکه رفتم»، «من سال آینده در فوق لیسانس شرکت می‌کنم»، «من اکنون مریضم»، «آهن در اثر حرارت انبساط می‌یابد».

اما «مرکّب انشائی» عبارت است از جمله‌ای که از چیزی خبر نمی‌دهد بلکه خود به وجود آورنده یک معنی است؛ مثل این که می‌گوییم: «برو»، «بیا»، «حرف نزن»، «آیا با من می‌آیی؟». ما با این جمله‌ها فرمان- یعنی امر و نهی- و سؤال انشاء می‌کنیم و به وجود می‌آوریم بدون اینکه از چیزی خبر داده باشیم.

«مرکّب تامّ خبری» چون از چیزی حکایت می‌کند و خبر می‌دهد ممکن است با آنچه از آن خبر می‌دهد مطابقت داشته باشد و ممکن است مطابقت نداشته باشد. مثلًا وقتی می‌گوییم: «من سال گذشته به مکه

رفتم» ممکن است واقعاً چنین باشد و من سال گذشته به مکه رفته باشم، در این صورت این جمله خبریّه صادق است، و ممکن است نرفته باشم و در این صورت این جمله کاذب است.

اما «مرکّب انشائی» چون از چیزی حکایت نمی‌کند و خبر نمی‌دهد بلکه خود به وجود آورنده یک معنی است، چیزی در خارج ندارد که با آن مطابقت داشته باشد یا مطابقت نداشته باشد؛ از این رو در «مرکّب انشائی» صادق بودن یا کاذب بودن بی‌معنی است.

«قضیّه» در اصطلاح منطقیّین همان «قول مرکّب تامّ خبری» است. لهذا در تعریف «قضیّه» می‌گویند: «قولٌ یحتملُ الصّدقَ وَ الکِذبُ» قولی است که احتمال صدق و کذب در آن راه دارد. سرّ این که می‌گوییم «احتمال صدق و کذب در آن راه دارد» این است که اولًا قولی است مرکّب نه مفرد، ثانیاً مرکّب تامّ است نه غیر تامّ، ثالثاً مرکّب تامّ خبری است نه انشائی؛ زیرا در قول مفرد و همچنین قول مرکّب غیر تامّ و همچنین قول مرکّب تامّ انشائی احتمال صدق و کذب راه ندارد.

□

گفتیم که منطق اولًا و بالذّات سر و کارش با معانی است و ثانیاً و بالتّبع سر و کارش با الفاظ است.

اگر چه آنچه تاکنون گفتیم درباره قول و لفظ بود، اما منظور اصلی معانی است. هر قضیه لفظیه برابر است با یک قضیه ذهنیه و معقوله؛ یعنی همان طوری که ما به لفظ «زید ایستاده است»، «قضیّه» اطلاق می‌کنیم، به معنی این جمله نیز که در ذهن ما وجود دارد «قضیّه» می‌گوییم. الفاظ این جمله را «قضیّه لفظیّه» و معانی آنها را «قضیّه معقوله» می‌خوانند.

تا اینجا بحث ما همه مربوط بود به تعریف «قضیّه». اکنون می‌پردازیم به تقسیم قضایا.

درس هشتم

تقسیمات قضایا

برای قضایا انواعی تقسیم وجود دارد که عبارتند از:

تقسیم به حسب نسبت حکمیّه (رابطه).

تقسیم به حسب موضوع.

تقسیم به حسب محمول.

تقسیم به حسب سور.

تقسیم به حسب جهت.

حملیّه و شرطیّه

قضیه به حسب رابطه و نسبت حکمیه بر دو قسم است: حملیه، شرطیه.

«قضیّه حملیّه» قضیه‌ای است که مرکّب شده باشد از: موضوع، محمول، نسبت حکمیه.

ما آنگاه که قضیه‌ای را در ذهن خود تصور می‌کنیم و سپس آن را مورد تصدیق قرار می‌دهیم، گاهی به این نحو است که یک چیز را «موضوع» قرار می‌دهیم یعنی آن را در عالم ذهن خود «می‌نهیم» و چیز دیگر را «محمول» قرار می‌دهیم یعنی آن را بر موضوع حمل می‌کنیم و به عبارت دیگر آن را بر موضوع بار می‌کنیم؛ و به تعبیر دیگر: در قضیه حملیه حکم می‌کنیم به ثبوت چیزی برای چیزی. در اثر نهادن یک موضوع و بار کردن چیزی بر آن، «نسبت» میان آنها برقرار می‌شود و به این صورت «قضیّه» درست می‌شود.

مثلًا می‌گوییم: «زید ایستاده است» و یا می‌گوییم: «عمرو نشسته است». کلمه «زید» موضوع را بیان می‌کند و کلمه «ایستاده» محمول را و کلمه «است» نسبت حکمیه را. در حقیقت ما زید را در عالم ذهن خود نهاده‌ایم و ایستادن را بر او بار کرده‌ایم و میان «زید» و «ایستاده» رابطه و نسبت برقرار کرده‌ایم و به این ترتیب «قضیّه» به وجود آورده‌ایم.

موضوع و محمول در قضیه حملیه دو طرف نسبت می‌باشند. این دو طرف همواره باید مفرد باشند و یا مرکّب غیر تام. اگر بگوییم: «آب هندوانه مفید است» موضوع قضیه یک مرکّب ناقص است. ولی هرگز ممکن نیست که یک طرف یا هر دو طرف قضیه حملیه، مرکّب تام باشد.

نوع رابطه در قضایای حملیه رابطه اتحادی است که با کلمه «است» در زبان فارسی بیان می‌شود. مثلًا اگر می‌گوییم: «زید ایستاده است» در واقع حکم کرده‌ایم که «زید» و «ایستاده» در خارج یک چیز را تشکیل می‌دهند و با یکدیگر متحد شده‌اند.

ماآنگاه که قضیه را در ذهن خود تصور می‌کنیم و سپس آن را مورد تصدیق قرار می‌دهیم، به نحو بالا نیست؛ یعنی در آن، چیزی بر چیزی بار نشده است، و به عبارت دیگر در آن، حکم به ثبوت چیزی برای چیزی

نشده است، بلکه حکم شده است به مشروط بودن مفاد یک قضیه به مفاد قضیه دیگر؛ به عبارت دیگر حکم شده است به «معلّق» بودن مفاد یک قضیه به مفاد قضیه دیگر؛ مثل این که می‌گوییم: «اگر زید ایستاده است عمرو نشسته است» و یا می‌گوییم: «یا زید ایستاده است، یا عمرو نشسته است» که در حقیقت، معنی این است: اگر زید ایستاده است عمرو نشسته است و اگر عمرو نشسته است زید ایستاده است. این گونه قضایا را «قضیّه شرطیّه» می‌نامند.

قضیه شرطیه نیز مانند قضیه حملیه دو طرف دارد و یک نسبت، ولی بر خلاف حملیه هر یک از دو طرف شرطیه یک «مرکّب تامّ خبری» است، یعنی یک قضیه است، و میان دو قضیه رابطه و نسبت برقرار شده است؛ یعنی از دو قضیه و یک نسبت یک قضیه بزرگتر به وجود آمده است.

قضیه شرطیه به نوبه خود بر دو قسم است: یا متصله است و یا منفصله، زیرا رابطه‌ای که در قضیه شرطیه دو طرف را به یکدیگر پیوند می‌دهد یا از نوع پیوستگی و تلازم است و یا از نوع گسستگی و تعاند.

تلازم یا پیوستگی یعنی یک طرف مستلزم دیگری است، هر جا که این طرف هست آن طرف هم هست؛ مثل این که می‌گوییم: «هر وقت ابرها برق بزنند پس صدای رعد شنیده می‌شود» یا می‌گوییم: «هر وقت زید ایستاده است عمرو نشسته است» یعنی جهیدن برق ملازم است با پیدایش صدا، و نشستن عمرو ملازم است با ایستادن زید. رابطه تعاند بر عکس است؛ یعنی می‌خواهیم بگوییم میان دو طرف نوعی عدم وفاق وجود دارد، اگر این طرف باشد آن طرف نخواهد بود و اگر آن طرف باشد این طرف نخواهد بود؛ مثل آن که می‌گوییم: «عدد یا جفت است یا طاق» یعنی امکان ندارد یک عدد خاص، هم جفت باشد و هم طاق؛ و مثل آن که می‌گوییم: «یا زید ایستاده است و یا عمرو نشسته است» یعنی عملاً

ممکن نیست که هم زید ایستاده باشد و هم عمرو نشسته.

در قضایای شرطیه متصله که رابطه میان دو طرف، تلازم است، واضح است یک نوع تعلیق و اشتراط در کار است؛ مثل این که می‌گوییم: «اگر برق در ابر بجهد آواز رعد شنیده می‌شود» یعنی شنیدن آواز رعد مشروط و معلّق است به جهیدن برق. پس «شرطیه» نامیدن قضایای متصله روشن است. ولی در قضایای منفصله که رابطه از نوع تعاند است مثل «عدد یا جفت است و یا طاق» تعلیق و اشتراط در ظاهر لفظ نیست ولی در حقیقت مثل این است که هر کدام مشروط و معلّق‌اند به عدم دیگری؛ یعنی اگر جفت است طاق نیست و اگر طاق است جفت نیست، و اگر جفت نیست طاق است و اگر طاق نیست جفت است.

پس معلوم شد که قضیه در تقسیم اوّلی منقسم است به: حملیه و شرطیه، و قضیه شرطیه منقسم است به: متصله و منفصله.

و هم معلوم شد که قضیه حملیه کوچک‌ترین واحد قضیه است، زیرا قضایای حملیه از ترکیب مفردها یا مرکّبهای ناقص به وجود می‌آید، اما قضایای شرطیه از ترکیب چند قضیه حملیه و یا از ترکیب چند شرطیه کوچک‌تر به وجود می‌آیند که آن شرطیه‌های کوچک‌تر در نهایت امر از حملیه‌هایی ترکیب شده‌اند.

در قضایای شرطیه دو طرف را «مقدّم» و «تالی» می‌خوانند؛ یعنی جزء اول «مقدّم» و جزء دوم «تالی» خوانده می‌شود، بر خلاف حملیه که جزء اول را «موضوع» و جزء دوم را «محمول» می‌خوانند.

قضیه شرطیه متصله همواره در زبان فارسی با الفاظی از قبیل «اگر»، «چنانچه»، «هر زمان» و امثال اینها و در عربی با الفاظی از قبیل «إن»، «إذا»، «بَیْنَما»، «کُلَّما» توأم است؛ و قضیه شرطیه منفصله در زبان فارسی با لفظ «یا» و در زبان عربی با الفاظی از قبیل «أوْ»، «إمّا» و امثال اینها

توأم است.

موجبه و سالبه

تقسیم قضیه به حملیه و شرطیه، چنانکه دیدیم تقسیمی بود به حسب رابطه و نسبت حکمیّه. اگر رابطه، اتحادی باشد قضیه، حملیه است و اگر رابطه از نوع تلازم یا تعاند باشد شرطیه است.

تقسیم قضیه به حسب رابطه به گونه دیگر هم هست و آن این که در هر قضیه یا این است که رابطه (اعمّ از اتحادی یا تلازمی یا تعاندی) اثبات می‌شود و یا رابطه نفی می‌شود. اولی را «قضیّه موجبه» و دومی را «قضیّه سالبه» می‌خوانند. مثلًا اگر بگوییم: «زید ایستاده است» قضیه حملیه موجبه است، و اگر بگوییم: «چنین نیست که زید ایستاده است» قضیه حملیه سالبه است. اگر بگوییم: «اگر بارندگی زیاد باشد محصول فراوان است» [یا] بگوییم: «اگر باران به کوهستان نبارد- به سالی دجله گردد خشک رودی» قضیه شرطیه متصله موجبه است، و اگر [بگوییم «چنین نیست که اگر بارندگی زیاد باشد محصول اندک است»] شرطیه متصله سالبه است.

اگر بگوییم: «عدد یا جفت است یا طاق» قضیه شرطیه منفصله موجبه است، و اگر بگوییم: «نه چنین است که عدد یا جفت است یا عددی دیگر» قضیه شرطیه منفصله سالبه است.

قضیه محصوره و غیر محصوره

قضایای حملیه به حسب موضوع نیز تقسیم می‌پذیرند، زیرا موضوع قضیه حملیه یا جزئی حقیقی است، یعنی یک فرد و یک شخص است، و یا یک معنی کلّی است.

اگر موضوع قضیه یک شخص باشد آن قضیه را «قضیه شخصیّه» می‌خوانند مانند: «زید ایستاده است»، «من به مکه رفتم». قضایای شخصیه در محاورات زیاد به کار می‌روند ولی در علوم به کار نمی‌روند؛ یعنی مسائل علوم از نوع قضایای کلّیه است.

و اگر موضوع قضیه یک معنی کلّی باشد، این نیز به نوبه خود بر دو قسم است: یا این است که آن کلی خودش از آن جهت که یک کلی است و در ذهن است موضوع قرار داده شده است، و یا این است که آینه قرار داده شده برای افراد.

به عبارت دیگر: کلی در ذهن دو گونه است: گاهی «ما فیهِ یَنْظُر» است یعنی خودش منظور ذهن است، و گاهی «ما بهِ یَنْظُر» است یعنی خودش منظور ذهن نیست، افرادش منظور ذهن می‌باشند و مفهوم کلی وسیله‌ای است برای بیان حکم افراد کلی. از لحاظ اول مانند آینه‌ای است که خود آینه را می‌بینیم و تماشا می‌کنیم، و از لحاظ دوم مانند آینه‌ای است که در آن صورتها را می‌نگریم.

مثلًا گاهی می‌گوییم: «انسان نوع است»، «حیوان جنس است». بدیهی است که مقصود این است که طبیعت انسان از آن نظر که در ذهن است و کلی است نوع است، و طبیعت حیوان از آن نظر که در ذهن است و کلی است جنس است، و بدیهی است که مقصود این نیست که افراد انسان و افراد حیوان نوع یا جنس‌اند.

اما گاهی می‌گوییم: «انسان تعجب می‌کند»، «انسان می‌خندد». در اینجا مقصود افراد انسان‌اند یعنی افراد انسان تعجب می‌کنند، و بدیهی است که در اینجا مقصود این نیست که طبیعت کلی انسان که در ذهن است تعجب کننده است.

قضایای قسم اول- یعنی قضایایی که موضوع آن قضایا طبیعت کلی

است و طبیعت کلی از آن جهت که یک کلی است و در ذهن است موضوع قرار داده شده است- «قضایای طبیعیّه» نامیده می‌شود، مثل: «انسان کلی است»، «انسان نوع است»، «انسان اخصّ از حیوان است»، «انسان اعـمّ از زید است» و امثال اینها.

قضایای طبیعیه صرفاً در فلسـفه الهـی کـه دربـاره ماهیـات تحقیـق می‌شود مورد استعمال دارد ولی در علوم دیگر هیچگاه به کار نمی‌آیند.

آنجا که طبیعت کلی وسیله‌ای برای ارائه افراد باشد، به نوبه خود بر دو قسم است؛ مثل این که بگوییم: «انسان عجول است»، «همـه انسـانها بـا فطرت توحید زاده می‌شوند»، «بعضی انسـانها سـفید پوسـت‌انـد» و امثـال اینها؛ یا بیان کمّیت افراد شده که همه افراد یا بعضی، یا نشده اسـت. اگـر نشده باشد قضیه ما «قضیه مُهْمَلِه» نامیده می‌شود. قضایای مهملـه نـه در علوم و نه در فلسفه اعتبار مستقل ندارنـد، آنهـا را بایـد در ردیـف قضـایای جزئیه محصوره حساب کرد، مثل آن که بگـوییم: «انسـان عجـول اسـت» ولی روشن نکنیم که همه انسانها یا بعضی انسانها عجول‌اند.

اما اگر بیان کمّیت افراد شده باشد که همه افراد یا بعضی افراد است، «محصوره» نامیده می‌شود. اگر بیان شده باشد کـه همـه افـراد چنـین‌انـد «محصوره کلّیّه» نامیده می‌شود، و اگر بیان شـده باشـد کـه بعضـی افـراد چنین‌اند «محصوره جزئیّه» نامیده می‌شود.

پس محصوره بر دو قسم است: کلیه و جزئیـه، و از آن نظـر کـه هـر قضیه‌ای ممکن است موجبه باشد و ممکن است سالبه باشد پـس قضـایای محصوره مجموعاً چهار نوع است:

موجبه کلّیّه مثل «کـلُّ انسـانٍ حیـوانٌ» یعنـی «هـر انسـانی حیـوان است».

سالبه کلّیّه مثل «لا شیءَ مِنَ الانسانِ بِحَجَر» یعنی «هیچ انسانی

سنگ نیست».

موجبه جزئیّه مثل «بعضُ الحیوانِ انسانٌ» یعنی «بعضی حیوانها انسان‌اند».

سالبه جزئیّه مثل «بعضُ الحیوانِ لَیسَ بِإنسانٍ» یعنی «بعضی حیوانها انسان نیستند».

این چهار نوع قضیه به نام «محصورات اربعه» معروف‌اند و آنچه در علوم به کار می‌رود همین محصورات چهارگانه است نه شخصیه و نه طبیعیه و نه مهمله. از این رو منطق بیشتر به محصورات چهارگانه می‌پردازد.

در قضایای محصوره آن چیزی که دلالت می‌کند بر این که همه افراد یا بعضی افراد مورد نظر است «سور قضیه» نامیده می‌شود. مثلًا آنجا که می‌گوییم: «هر انسانی حیوان است» کلمه «هر» سور قضیه است و آنجا که می‌گوییم: «برخی حیوانها انسان‌اند» کلمه «برخی» سور قضیه است و این که می‌گوییم: «هیچ گیاهی در شوره‌زار نمی‌روید» کلمه «هیچ» سور است و این که می‌گوییم: «بعضی درختان در گرمسیر رشد نمی‌کنند» کلمه «بعضی ... نه» سور است. در عربی کلمات «کُلّ»، «لا شیءَ»، «بَعضُ»، «لَیسَ بَعضُ» سور به شمار می‌روند.

□

قضایا یک سلسله تقسیمات دیگر نیز دارند مانند تقسیم قضیه به: مُحَصّلِه و مَعْدوله، و یا تقسیم قضیه به خارجیه و ذهنیه و حقیقیه. توضیح آنها را از کتب منطق باید جستجو کرد. ما که اکنون کلیاتی از منطق را مورد بحث قرار می‌دهیم نمی‌توانیم وارد بحث آنها شویم. همچنانکه تقسیم دیگری نیز قضیه دارد به: مُطْلقه و موجّهه، و قضایای موجهه نیز به نوبه خود تقسیم می‌شوند به: ضروریّه و دائمه و ممکنه و غیره که بحث در آنها از

عهده درس ما خارج است. همین قدر توضیح می‌دهیم که رابطه و نسبت میان دو چیز در آنجا که مثلاً می‌گوییم: «هر الف ب است» گاهی به نحوی است که باید باشد و محال است که نباشد؛ در اینجا می‌گوییم: «هر الف ب است بالضروره» و گاهی به نحوی است که ممکن است نباشد؛ در اینجا می‌گوییم «هر الف ب است بالامکان». ضرورت به نوبه خود اقسامی دارد که وارد بحث آن نمی‌شویم، و به هر حال ضرورت و امکان را «جهت قضایا» می‌نامند و قضیه‌ای که در آن ذکر جهت شده باشد «قضیه موجّهه» خوانده می‌شود و اگر ذکر جهت نشده باشد «قضیه مطلقه» نامیده می‌شود.

قضیه شرطیه منفصله نیز به نوبه خود تقسیم می‌شود به: حقیقیه و مانعةُ الجمع و مانعةُ الخُلُوّ چنانکه در منطق با مثالهایش مسطور است و ما برای اختصار از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

درس نهم

احکام قضایا

تا اینجا قضیه را تعریف و سپس تقسیم کردیم. معلوم شد کـه قضـیه یـک تقسیم ندارد، بلکه به اعتبارات مختلف تقسیماتی دارد.

اما احکام قضایا: قضایا نیز مانند مفردات، احکـامی دارنـد. مـا در بـاب مفردات گفتیم که کلیات با یکدیگر مناسبات خاص دارند که به نام «نسـب اربعه» معروف است. دو کلی را که با هم مقایسه می‌کنیم، یا متباین‌اند و یا متساوی و یا عام و خاص مطلق و یا عام و خاص من وجه. دو قضیه را نیـز هنگامی که با یکدیگر مقایسه کنیم مناسبات مختلفی ممکن اسـت داشـته باشند. میان دو قضیه نیز یکی از چهار نسبت برقرار است و آنها عبارتنـد از: تناقض، تضاد، دخول تحت التضاد، تداخل[1].

---

[1]. اگر دو قضیه را با یکدیگر مقایسه کنـیم، یـا ایـن اسـت کـه در موضـوع یـا محمـول یـا هـر دو ←

اگر دو قضیه در موضوع و محمول و سایر جهات به استثنای کمّ و کیف با هم وحدت داشته باشند و از نظر کمّ و کیف، هم در کم اختلاف داشته باشند و هم در کیف، یعنی هم در کلیت و جزئیت اختلاف داشته باشند و هم در ایجاب و سلب، این دو قضیه «متناقضین» می‌باشند مانند: «هر انسانی تعجب کننده است» و «بعضی انسانها تعجب کننده نیستند».

و اگر در کیف اختلاف داشته باشند، یعنی یکی موجبه است و دیگری سالبه، و در کم یعنی کلیت و جزئیت وحدت داشته باشند این بر دو قسم است: یا هر دو کلی هستند و یا هر دو جزئی.

اگر هر دو کلی هستند این دو قضیه «متضادّتین» خوانده می‌شوند مانند: «هر انسانی تعجب کننده است» و «هیچ انسانی تعجب کننده نیست».

و اگر هر دو جزئی می‌باشند این دو قضیه را «داخلتین تحت التضاد» می‌خوانند مانند: «بعضی انسانها تعجب کننده هستند» و «بعضی انسانها

←

با یکدیگر شرکت دارند و یا شرکت ندارند. اگر اصلاً شرکت نداشته باشند مانند قضیه: «انسان حیوانی است تعجب کننده» و قضیه: «آهن فلزی است که در حرارت منبسط می‌شود» که هیچ وجه مشترک میان این دو قضیه نیست نسبتشان از قبیل «تباین» است، و اگر در موضوع فقط شرکت داشته باشند مانند «انسان تعجب کننده است» و «انسان صنعتگر است» نسبت میان آنها «تساوی» است و می‌توانیم آنها را «متماثلین» اصطلاح کنیم همچنانکه اگر فقط در محمول شرکت داشته باشند مانند «انسان حیوانی است پستاندار» و «اسب حیوانی است پستاندار» [نسبت] میان آنها «تشابه» است و می‌توانیم آنها را به نام «متشابهین» بخوانیم.

ولی منطقیین در مناسبات قضایا توجهی به این موارد که دو قضیه در یک جزء اشتراک دارند یا در هیچ جزء اشتراک ندارند ننموده‌اند. توجه منطقیین در مناسبات قضایا تنها به اینجاست که دو قضیه هم در موضوع اشتراک دارند و هم در محمول و اختلافشان یا در «کمّ» است یعنی کلیت و جزئیت، و یا در «کیفیت» یعنی ایجاب و سلب، و یا هر دو. این گونه قضایا را «متقابلین» می‌خوانند. متقابلین به نوبه خود بر چند گونه‌اند: یا متناقضین‌اند یا متضادّین یا متداخلین و یا داخلین تحت التضاد.

تعجب کننده نیستند».

و اگر دو قضیه در کم اختلاف داشته باشند یعنی یکی کلیه است و دیگری جزئیه، ولی در کیف وحدت داشته باشند یعنی هر دو موجبه یا هر دو سالبه باشند، اینها را «متداخلین» می‌خوانند مانند: «هر انسانی تعجب کننده است» و «بعضی انسانها تعجب کننده‌اند» و مانند: «هیچ انسانی منقار ندارد» و «بعضی انسانها منقار ندارند».

البته معلوم است که شقّ پنجم، یعنی این که نه در کیف اختلاف داشته باشند و نه در کم، فرض ندارد، زیرا فرض این است که درباره دو قضیه‌ای بحث می‌کنیم که از نظر موضوع و محمول و سایر جهات (مثلًا زمان و مکان) وحدت دارند؛ چنین دو قضیه‌ای اگر از نظر کمّ و کیف هم وحدت داشته باشند یک قضیه‌اند نه دو قضیه.

حکم قسم اول که نسبت میان دو قضیه «تناقض» است این است که اگر یکی از آنها صادق باشد دیگری قطعا کاذب است و اگر یکی کاذب باشد دیگری صادق است؛ یعنی محال است که هر دو صادق باشند و یا هر دو کاذب باشند. صدق چنین دو قضیه‌ای (که البته محال است) «اجتماع نقیضین» خوانده می‌شود همچنانکه کذب هر دو (که آن نیز البته محال است) «ارتفاع نقیضین» نامیده می‌شود. این همان اصل معروفی است که به نام «اصل تناقض» نامیده شده و امروز زیاد مورد بحث است.

هگل در بعضی سخنان خود مدعی است که منطق خویش را (منطق دیالکتیک) بر اساس انکار اصل «امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین» بنا نهاده است و ما بعداً در درسهای «کلّیات فلسفه» درباره این مطلب بحث خواهیم کرد.

اما قسم دوم حکمش این است که صدق هر یک مستلزم کذب دیگری است اما کذب هیچکدام مستلزم صدق دیگری نیست؛ یعنی

محال است که هر دو صادق باشند ولی محال نیست که هر دو کاذب باشند. مثلًا اگر بگوییم: «هر الف ب است» و باز بگوییم «هیچ الفی ب نیست» محال است که هر دو قضیه صادق باشند یعنی هم هر الف ب باشد و هم هیچ الفی ب نباشد، اما محال نیست که هر دو کاذب باشند یعنی نه هر الف ب باشد و نه هیچ الف ب نباشد، بلکه بعضی الف‌ها ب باشند و بعضی الف‌ها ب نباشند.

اما قسم سوم حکمش این است که کذب هر یک مستلزم صدق دیگری است اما صدق هیچکدام مستلزم کذب دیگری نیست؛ یعنی محال است که هر دو کاذب باشند اما محال نیست که هر دو صادق باشند. مثلًا اگر بگوییم: «بعضی از الف‌ها ب هستند» و «بعضی از الف‌ها ب نیستند» مانعی ندارد که هر دو صادق باشند اما محال است که هر دو کاذب باشند، زیرا اگر هر دو کاذب باشند کذب جمله «بعضی الف‌ها ب هستند» این است که هیچ الفی ب نباشد و کذب «بعضی الف‌ها ب نیستند» این است که هر الفی ب باشد و ما قبلًا در قسم دوم گفتیم که محال است دو قضیه متحدالموضوع و المحمول که هر دو کلی باشند و یکی موجبه و دیگری سالبه باشد هر دو صادق باشند.

اما قسم چهارم: در این قسم که هر دو قضیه، موجبه و یا هر دو سالبه است ولی یکی کلیه است و دیگری جزئیه، توجه به یک نکته لازم است و وضع را روشن می‌کند و آن این که در قضایا- بر عکس مفردات- همواره جزئیه اعم از کلیه است. در مفردات همواره کلی اعم از جزئی است، مثلًا انسان اعم از زید است، ولی در قضایا قضیه «بعضی الف‌ها ب هستند» اعم است از قضیه «هر الف ب است» زیرا اگر هر الف ب باشد قطعاً بعضی الف‌ها ب هستند ولی اگر بعضی الف‌ها ب باشند لازم نیست که همه الف‌ها ب باشند. صدق قضیه اعم مستلزم صدق اخص نیست اما صدق

اخص مستلزم صدق قضیه اعم هست، و کذب قضیه اخص مستلزم کذب قضیه اعم نیست اما کذب قضیه اعم مستلزم کذب قضیه اخص هست. پس اینها «متداخلین» می‌باشند اما به این نحو که همواره موارد قضیه کلیه داخل در موارد قضیه جزئیه است؛ یعنی هر جا که کلیه صادق باشد جزئیه هم صادق است ولی ممکن است قضیه جزئیه در یک مورد صادق باشد و قضیه کلیه صادق نباشد.

با تأمل در قضیه «هر الف ب است» و قضیه «بعضی الف‌ها ب هستند» و همچنین با تأمل در قضیه «هیچ الفی ب نیست» و قضیه «بعضی الف‌ها ب نیستند» مطلب روشن می‌شود.

درس دهم

تناقض عکس

در میان احکام قضایا آنکه از همه مهمتر است و در همه جا به کار می‌آید اصل تناقض است. ما قبلاً گفتیم که اگر دو قضیه از لحاظ موضوع و محمول وحدت داشته باشند اما از لحاظ کمّ و کیف یعنی از لحاظ کلیت و جزئیت، و ایجاب و سلب با یکدیگر اختلاف داشته باشند، رابطه این دو قضیه رابطه تناقض است و این دو قضیه را «متناقضین» می‌نامند.

و هم گفتیم که حکم متناقضین این است که از صدق هر یک کذب دیگری لازم می‌آید و از کذب هر یک صدق دیگری لازم می‌آید. به عبارت دیگر: هم اجتماع نقیضین و هم ارتفاع نقیضین محال است.

بنا بر بیان فوق، موجبه کلیه و سالبه جزئیه نقیض یکدیگرند و سالبه کلیه و موجبه جزئیه نیز نقیض یکدیگرند.

در تناقض علاوه بر وحدت موضوع و محمول، چند وحدت دیگر هم

شرط است:

وحدت در زمان، وحدت در مکان، وحدت در شرط، وحدت در اضافه، وحدت در جزء و کل، وحدت در قوّه و فعل، که مجموعاً هشت وحدت می‌شود و در این دو بیت بیان شده‌اند:

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافه، جزء و کل قوه و فعل است، در آخر زمان

پس اگر بگوییم: «انسان خندان است، اسب خندان نیست» تناقض نیست، زیرا موضوعها وحدت ندارند، و اگر بگوییم: «انسان خندان است، انسان چهارپا نیست» تناقض نیست، زیرا محمولها وحدت ندارند. اگر بگوییم: «اگر کسوف رخ دهد نماز آیات واجب است و اگر رخ ندهد نماز آیات واجب نیست» تناقض نیست زیرا شرطها مختلف‌اند. اگر بگوییم: «انسان در روز نمی‌ترسد، انسان در شب می‌ترسد» تناقض نیست، زیرا زمانها مختلف‌اند. اگر بگوییم: «وزن یک لیتر آب در روی زمین یک کیلوگرم است و در فضای بالا مثلًا نیم کیلوگرم است» تناقض نیست، زیرا مکانها مختلف‌اند. «علم انسان متغیر است، علم خدا متغیر نیست» تناقض نیست، زیرا اضافه‌ها- یعنی مضافٌ الیه‌های دو موضوع- مختلفند. اگر بگوییم: «کل مساحت تهران ۱۶۰۰ کیلومتر مربع است و بخشی از مساحت تهران (مثلًا شرق تهران) ۱۶۰۰ کیلومتر مربع نیست» تناقض نیست، زیرا از لحاظ جزء و کل مختلف‌اند. اگر بگوییم: «هر نوزاد انسان بالقوّه مجتهد است و بعضی از نوزادهای انسان بالفعل مجتهد نیستند» تناقض نیست، زیرا از لحاظ قوه و فعلیت اختلاف است.

عین این شرایط در متضادتین و داخلتین تحت التضاد و متداخلتین نیز هست؛ یعنی دو قضیه آنگاه متضادند و یا داخل تحت التضادند و یا متداخل‌اند که وحدتهای مزبور را داشته باشند.

اصل تناقض

از نظر قدما اصل تناقض «امّ القضایا» است یعنی نه تنها مسائل منطقی، بلکه قضایای تمام علوم و تمام قضایایی که انسان آنها را استعمال می‌کند- و لو در عرفیّات- مبتنی بر این اصل است. این اصل زیربنای همه اندیشه‌های انسان است، اگر خراب شود همه اندیشه‌ها ویران می‌گردد؛ و اگر اصل «امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین» صحیح نباشد منطق ارسطویی به کلی بی‌اعتبار است.

اکنون ببینیم نظر قدما چیست؟ آیا می‌شود در این اصل تردید کرد یا نه؟ مقدمتاً باید بگوییم که آنچه منطق اصطلاحاً آن را «نقیض» می‌خواند که می‌گوید: «نقیض مجموعه‌آثاراستادشهیدمطهری، ج۵، ص: ۸۱ موجبه کلیه، سالبه جزئیه است و نقیض سالبه کلیه، موجبه جزئیه است» به این معنی است که اینها «قائم مقام» نقیض می‌باشند و در حکم نقیض می‌باشند؛ نقیض واقعی هر چیز رفع آن چیز است؛ یعنی دو چیزی که مفاد یکی عیناً رفع دیگری باشد نقیض یکدیگرند. علیهذا نقیض «کلُّ إنسانٍ حیوانٌ» که موجبه کلیه است «لیسَ کلُّ إنسانٍ حیواناً» است و اگر می‌گوییم «بعضُ الإنسانِ لیسَ بِحیوانٍ» نقیض او است، مقصود این است که در حکم نقیض است.

و همچنین نقیض «لا شیءَ مِن الإنسانِ بِحَجَر» که سالبه کلیه است «لیسَ لا شیء مِنَ الإنسانِ بِحَجَر» است و اگر می‌گوییم «بعضُ الإنسانِ حَجَر» نقیض آن است، به معنی این است که در حکم نقیض است.

حالا که نقیض واقعی هر قضیه را به دست آوردیم می‌گوییم که اندک توجه روشن می‌کند که محال است در آنِ واحد یک قضیه و نقیض آن هر دو صادق و یا هر دو کاذب باشند و این یک امر بدیهی است. آیا کسی که مثلًا مدعی است «اصل تناقض محال نیست» قبول می‌کند که خود این قضیه با نقیضش هر دو صادق و یا هر دو کاذب باشند؟! یعنی هم اصل

تناقض محال باشد و هم محال نباشد، و یا نه اصل تناقض محال باشد و نه محال نباشد. بهتر است ما بیان قدما را درباره امّ القضایا بودن اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین نقل کنیم تا مطلب بهتر روشن شود.

ما وقتی که درباره یک قضیه می‌اندیشیم، مثلًا هنگامی که درباره تناهی ابعاد عالم می‌اندیشیم، یکی از سه حالت در ما پدید می‌آید:

۱. شک می‌کنیم که آیا عالم متناهی است یا نه؟ یعنی دو قضیه در جلو ذهن ما خودنمایی می‌کند:

الف. عالم متناهی است.

ب. عالم متناهی نیست.

این دو قضیه مانند دو کفّه ترازو، متعادل در برابر هم در ذهن ما قرار می‌گیرند، نه قضیه اول می‌چربد و نه قضیه دوم؛ یعنی دو احتمال متساوی در مورد این دو قضیه داریم و نام این حالت ما «شک» است.

۲. گمان پیدا می‌کنیم به یکی از دو طرف، یعنی احتمال یک طرف می‌چربد؛ مثلًا احتمال اینکه عالم متناهی باشد می‌چربد، و یا بر عکس. در این صورت آن حالت رجحان ذهن خود را «ظن» یا «گمان» می‌نامیم.

۳. این که از دو طرف، یک طرف به کلی منتفی شود و به هیچ وجه احتمال داده نشود و ذهن تنها به یک طرف، تمایل قاطع داشته باشد. نام این حالت را «یقین» می‌گذاریم.

ما در ابتدا که درباره مسائل نظری در مقابل مسائل بدیهی می‌اندیشیم شک می‌کنیم، ولی وقتی که دلیل محکمی پیدا کردیم یقین پیدا می‌کنیم، لااقل برای ما گمان پیدا می‌شود.

مثلًا در ابتدا اگر از یک دانش آموز بپرسید آیا آهن، این فلز محکم، اگر حرارت ببیند انبساط پیدا می‌کند یا نه؟ جوابی ندارد که بدهد، می‌گوید نمی‌دانم. مطلب برایش مشکوک است، اما بعد که دلائل تجربی برایش

گفته شد یقین پیدا می‌کند که آهن در اثـر حـرارت انبسـاط پیـدا مـی‌کنـد. همچنین است حالت یک دانش آموز در مسائل ریاضی، پس یقین بـه یـک قضیه مستلزم نفی احتمال طرف مخالف است.

هرگز یقین به یک قضیه با احتمال مخالف سازگار نیست، همچنانکـه ظنّ و گمان به یک قضیه مستلزم نفی احتمال مساوی طرف مخالف اسـت و با احتمال مساوی ناسازگار است ولی البته با احتمال غیر مساوی ناسازگار نیست.

اکنون می‌گوییم قطعی شـدن و علمـی شـدن و حتـی راجـح شـدن و مظنون شدن یک مطلب، موقوف به این است که ذهن ما قبلًا اصـل امتنـاع تناقض را پذیرفته باشد. اگر این اصل را نپذیرفته باشد، هیچگاه ذهن مـا از حالت شک خارج نمی‌شود؛ یعنی در آن وقت هیچ مانعی نخواهـد بـود کـه آهن در اثر حرارت انبساط یابد و در همان حال آهن در اثر حـرارت انبسـاط نیابد، زیرا جمع میان این دو علی الفرض محال نیست، پس دو طرف قضیه برای ذهن ما علی السویه است، پس یقین بـه هـیچ وجـه بـرای ذهـن مـا حاصل نمی‌شود زیرا یقین آنوقت پیدا می‌شود که ذهن به یک طرف تمایل قاطع داشته باشد و طرف دیگر را به کلی نفی کند.

حقیقت این است که اصل «امتنـاع جمـع نقیضـین و رفـع نقیضـین» چیزی نیست که قابل مناقشه باشد. انسان وقتی که در سخن منکرین تأمل می‌کند، می‌بینند آنان چیز دیگری را بـه ایـن نـام خوانـده‌انـد و آن را انکـار کرده‌اند.

عکس

یکی دیگر از احکام قضایا «عکس» است. هر قضیه‌ای از قضایا اگر صادق باشد، دو عکس هم از آن صادق است: یکی عکس مستوی و دیگر عکس

نقیض.

عکس مستوی این است که موضوع را به جای محمول، و محمول را به جای موضوع قرار دهیم. مثلًا آنجا که می‌گوییم: «انسان حیوان است» عکس کرده و بگوییم: «حیوان انسان است». ولی عکس نقیض طور دیگر است و آن به دو نحو است: یکی این که هم موضوع و هم محمول را تبدیل به نقیضشان کنیم و آنگاه جایشان را عوض نماییم. مثلًا در قضیه «انسان حیوان است» بگوییم: «لا حیوان لا انسان است».

نوع دیگر این است که نقیض محمول به جای موضوع، و خود موضوع به جای محمول قرار گیرد اما به شرط اختلاف در کیف، یعنی به شرط اختلاف در ایجاب و سلب. علیهذا عکس نقیض قضیه «انسان حیوان است» این است که: «لا حیوان انسان نیست».

مثالهایی که ما برای عکس مستوی و عکس نقیض ذکر کردیم هیچکدام از قضایای محصوره نبود، زیرا قضیه محصوره- چنانکه گفتیم- باید مقرون باشد به بیان کمیت افراد، پس باید کلماتی از قبیل «هر» یا «همه» یا «بعض» یا «پاره‌ای» که قبلًا گفتیم «سور» نامیده می‌شوند بر سر موضوع قضیه آمده باشد مانند: «هر انسانی حیوان است» یا «بعضی از حیوانها انسان هستند»؛ و از طرف دیگر قضایای معتبر در علوم همان قضایای محصوره است. پس لازم است اکنون با توجه به قضایای محصوره شرایط عکس مستوی و عکس نقیض را بیان کنیم.

عکس مستوی موجبه کلیه، موجبه جزئیه است، و همچنین عکس مستوی موجبه جزئیه، موجبه جزئیه است.

مثلًا عکس مستوی «هر گردویی گرد است» این است که «بعضی از گردها گردو هستند» و عکس مستوی «بعضی از گردها گردویند» این است که «بعضی از گردوها گردند».

عکس مستوی سالبه کلیه، سالبه کلیه است؛ مثلاً عکس مستوی «هیچ عاقلی پر حرف نیست» این است که «هیچ پرحرفی عاقل نیست» اما سالبه جزئیه عکس ندارد.

ولی عکس نقیض بنا بر تعریف اول، از لحاظ ایجاب و سلب مانند عکس مستوی است، اما از جهت کلیت و جزئیت به خلاف عکس مستوی است [۱]؛ یعنی موجباتِ اینجا در حکم سوالب آنجاست و سوالب اینجا در حکم موجبات آنجاست. در آنجا عکس موجبه کلیه و موجبه جزئیه، موجبه جزئیه است؛ در اینجا عکس سالبه کلیه و سالبه جزئیه، سالبه جزئیه است. در آنجا گفتیم که عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه است؛ در اینجا عکس موجبه کلیه، موجبه کلیه است. در آنجا گفتیم که سالبه جزئیه عکس ندارد، در اینجا موجبه جزئیه عکس ندارد.

اما بنا بر تعریف دوم، [عکس نقیض و عکس مستوی] از نظر ایجاب و سلب نیز با هم اختلاف دارند؛ یعنی عکس موجبه کلیه، سالبه کلیه است و عکس سالبه کلیه، موجبه جزئیه است و عکس سالبه جزئیه، موجبه جزئیه است و موجبه جزئیه عکس ندارد. برای احتراز از تطویل به ذکر مثال نمی‌پردازیم.[۲]

---

۱. [به عبارت دیگر هرگاه عکس مستوی یک قضیه، موجبه باشد عکس نقیض آن نیز موجبه است و هرگاه عکس مستوی یک قضیه، سالبه باشد عکس نقیض آن نیز سالبه است؛ اما اگر عکس مستوی یک قضیه، کلیه باشد عکس نقیض آن جزئیه است و بر عکس.]

۲. آنچه تاکنون درباره تقسیمات و احکام قضایا گفتیم، هم در قضایای حملیه جاری است و هم در قضایای شرطیه. علیهذا این که ما مثالها را از قضایای حملیه انتخاب کردیم نباید منشأ جمود ذهن گردد. ولی قضایای شرطیه، اعمّ از متصله و منفصله، یک سلسله احکام خاص دارند که به «لوازم متصلات و منفصلات» معروف است و ما برای پرهیز از اطاله، از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

درس یازدهم
قیاس

مباحث «قضایا» مقدمه‌ای است برای مبحث «قیاس» همچنانکه مباحث «کلّیات خمس» مقدمه‌ای بود برای مبحث «معرّف».

ما در درس دوم گفتیم که موضوع منطق «معرّف و حجّت» است. بعدا خواهیم گفت که عمده‌ترین حجتها قیاس است. پس همه مباحث منطق در اطراف معرف و قیاس دور می‌زند.

در یکی از درسها گفتیم که مسأله تعریفات به طوری که بتوان اشیاء را تعریف تامّ و تمام کرد و به اصطلاح «حدّ تامّ» اشیاء را کشف کرد، از نظر فلاسفه امری دشوار و در برخی موارد ناممکن است و لهذا منطقیّین چندان توجهی به باب «معرّف» ندارند. علیهذا با توجه به این که موضوع منطق «معرّف و حجّت» است و با توجه به این که مباحث «معرّف» کوتاه و ناچیز است و با توجه به این که عمده حجتها «قیاس» است معلوم می‌شود

که محور منطق «قیاس» است.

قیاس چیست؟

در تعریف قیاس گفته‌اند: «قولٌ مؤلّفٌ مِنَ قَضایا بِحَیث یَلزِمُ عَنه لِذاتِه قولُ آخر» یعنی قیاس مجموعه‌ای فراهم آمده از چند قضیه است که به صورت یک واحد در آمده و به نحوی است که لازمه قبول آنها قبول یک قضیه دیگر است.

بعداً که درباره ارزش قیاس بحث می‌کنیم «فکر» را به تفصیل تعریف خواهیم کرد. اینجا ناچاریم اشاره کنیم که: «فکر عبارت است از نوعی عمل ذهن روی معلومات و اندوخته‌های قبلی برای دست‌یابی به یک نتیجه و تبدیل یک مجهول به یک معلوم». بنابر این از تعریفی که برای قیاس کردیم معلوم شد که قیاس خود نوعی فکر است.

فکر اعم است از این که در مورد تصورات باشد و یا در مورد تصدیقات؛ و در مورد تصدیقات هم فکر به سه نحو می‌تواند صورت گیرد که یکی از آن سه صورت، قیاس است. پس فکر اعم از قیاس است. به علاوه «فکر» به عمل ذهن از آن جهت که نوعی کار و فعالیت است اطلاق می‌شود، اما «قیاس» به محتوای فکر که عبارت است از «چند قضیه با نظم و ارتباط خاص» اطلاق می‌گردد.

اقسام حجت: حجت به نوبه خود بر سه قسم است؛ یعنی آنجا که می‌خواهیم از قضیه یا قضایایی معلومه، به قضیه‌ای مجهول دست بیابیم، سیر ذهن ما به سه گونه ممکن است:

۱. از جزئی به جزئی، و به عبارت بهتر: از متباین به متباین. در این حال سیر ذهن ما افقی خواهد بود؛ یعنی از نقطه‌ای به نقطه هم سطح آن عبور می‌کند.

۲. از جزئی به کلی، و به عبارت بهتر: از خاص به عام. در این حال سیر ذهن ما صعودی است؛ یعنی از کوچک‌تر و محدودتر به بزرگ‌تر و عالی‌تر سیر می‌کند، و به عبارت دیگر از «مشمول» به «شامل» عبور می‌کند.

۳. از کلی به جزئی، و به عبارت بهتر: از عام به خاص. در این حال سیر ذهن ما نزولی است؛ یعنی از بزرگ‌تر و عالی‌تر به کوچک‌تر و محدودتر سیر می‌کند، و به عبارت دیگر از «شامل» و در برگیرنده به «مشمول» و در برگرفته شده منتقل می‌شود.

منطقیّین سیر از جزئی به جزئی و از متباین به متباین را «تمثیل» می‌نامند و فقها و اصولیّین آن را «قیاس» می‌خوانند (اینکه معروف است ابوحنیفه در فقه قیاس را به کار می‌برد، مقصود تمثیل منطقی است). سیر از جزئی به کلی را منطقیین «استقراء» می‌خوانند و سیر از کلی به جزئی در اصطلاح منطقیین و فلاسفه به نام «قیاس» خوانده می‌شود[۱]. از مجموع آنچه تاکنون گفته شد چند چیز معلوم شد:

۱. اکتساب معلومات یا از طریق مشاهده مستقیم است که ذهن

---

۱. اینجا جای یک پرسش است و آن این که قسم چهارمی هم فرض می‌شود و آن، سیر از کلّی به کلی است. پس اگر ذهن از کلی به کلی سیر کرد چه نامی باید به آن داد و اعتبارش چیست؟ پاسخ این است که: دو کلی یا متباین‌اند و یا متساوی و یا عام و خاص مطلق و یا عام و خاص من وجه. از این چهار قسم، قسم اول داخل در تمثیل است، زیرا همان طوری که اشاره کردیم تمثیل اختصاص به جزئی ندارد؛ انتقال از جزئی به جزئی از آن جهت «تمثیل» خوانده می‌شود که انتقال از متباین به متباین است. علیهذا اگر دو کلی عام و خاص مطلق‌اند، اگر سیر ذهن از خاص به عام باشد داخل در استقراء است و اگر از عام به خاص باشد داخل در قیاس است.

پس باقی می‌ماند آنجا که دو کلی متساوی باشند یا عام و خاص من وجه. اکنون می‌گوییم اگر دو کلی متساوی باشند داخل در باب قیاس‌اند و اگر عام و خاص من وجه باشند داخل در تمثیل‌اند.

عملی انجام نمی‌دهد، صرفا فراورده‌های حواس را تحویل می‌گیرد؛ و یا از طریق تفکر بر روی مکتسبات قبلی است که ذهن به نوعی عمل و فعالیت می‌کند. منطق به قسم اول کاری ندارد. کار منطق این است که قوانین درست عمل کردن ذهن را در حین تفکر به دست دهد.

۲. ذهن تنها در صورتی قادر به تفکر است (اعم از تفکر صحیح یا تفکر غلط) که چند معلوم در اختیار داشته باشد؛ یعنی ذهن با داشتن یک معلوم قادر به عمل تفکر (و لو تفکر غلط) نیست. ذهن حتی در مورد «تمثیل» نیز بیش از یک معلوم را دخالت می‌دهد.

۳. معلومات قبلی آنگاه زمینه را برای تفکر و سیر ذهن (و لو تفکر غلط) فراهم می‌کنند که با یکدیگر بیگانه محض نبوده باشند. اگر هزارها معلومات در ذهن ما اندوخته شود که میان آنها «جامع» یا «حدّ مشترک» در کار نباشد محال است که از آنها اندیشه جدیدی زاده شود.

اکنون می‌گوییم لزوم تعدد معلومات و همچنین لزوم وجود جامع و حد مشترک میان معلومات، زمینه را برای عمل تفکر فراهم می‌کند و اگر هر یک از این دو شرط نباشد ذهن قادر به حرکت و انتقال نیست و لو به صورت غلط.

اما یک سلسله شرایط دیگر هست که آن شرایط «شرایط صحیح حرکت کردن فکر» است یعنی بدون این شرایط هم ممکن است ذهن حرکت فکری انجام دهد ولی غلط انجام می‌دهد و غلط نتیجه‌گیری می‌کند. منطق این شرایط را بیان می‌کند که ذهن در حین حرکت فکری به غلط و اشتباه نیفتد[1].

---

۱. اینجا جای یک پرسش هست و آن این است که بنا بر آنچه گذشت کسب معلومات ما یا از طریق مشاهده مستقیم است یا از طریق تفکر، و تفکر یا از نوع قیاس است و یا

←

← تمثیل و یا استقراء؛ پس تکلیف تجربه چه می‌شود؟ تجربه داخل در کدامیک از اینهاست؟ پاسخ این است که تجربه از نوع تفکر قیاسی است به کمک مشاهده، ولی قیاسی که آنجا تشکیل می‌شود- همان طوری که اکابر منطقیین گفته‌اند- قیاسی خفی است که اذهان خود به خود انجام می‌دهند و ما در فرصتی دیگر درباره آن بحث خواهیم کرد. کسانی از نویسندگان جدید که پنداشته‌اند تجربه از نوع استقراء است اشتباه کرده‌اند.

درس دوازدهم

اقسام قیاس

قیاس در یک تقسیم اساسی، منقسم می‌گردد به دو قسم: اقترانی و استثنائی.

قبلاً گفتیم که هر قیاسی مشتمل بر لااقل دو قضیه است؛ یعنی از یک قضیه قیاس تشکیل نمی‌شود و به عبارت دیگر یک قضیه هیچگاه مولّد نیست؛ و نیز گفتیم دو قضیه آنگاه قیاس تشکیل می‌دهند و مولّد می‌گردند که با نتیجه مورد نظر بیگانه نبوده باشند. همان طوری که فرزند وارث پدر و مادر است و هسته اصلی او از آنها بیرون آمده است، همین طور است نتیجه نسبت به مقدّمتین؛ چیزی که هست، نتیجه گاهی به صورت پراکنده در مقدمتین موجود است یعنی هر جزء (موضوع و یا محمول در حملیه، و مقدّم یا تالی در شرطیه) در یک مقدمه قرار گرفته است، و گاهی یکجا در مقدمتین قرار گرفته است. اگر به صورت پراکنده در مقدمتین قرار

گیرد «قیاس اقترانی» نامیده می‌شود، و اگر یکجا در مقـدمتین قـرار گیـرد «قیاس استثنائی» نامیده می‌شود. اگر بگوییم:

آهن فلز است (صغری)

هر فلزی در حرارت منبسط می‌شود (کبری)

پس آهن در حرارت منبسط می‌شود (نتیجه)

در اینجا سه قضیه داریم: قضیه اول و دوم را «مقدّمتین» و قضـیه سـوم را «نتیجه» می‌خوانیم. نتیجه به نوبه خود از دو جزء اصلی ترکیب شده اسـت: موضوع و محمول.

موضوع نتیجه را اصطلاحاً «اصغر» می‌نامند و محمـول آن را «اکبـر» می‌خوانند و چنانکه می‌بینیم اصغر در یک مقدمه قیاس سـابق الـذکر قـرار دارد و اکبر در مقدمه دیگر آن.

مقدمه‌ای که مشتمل بر اصغر است، اصطلاحاً «صغرای قیاس» نامیده می‌شود؛ و مقدمه‌ای که مشتمل بر اکبر است، اصـطلاحاً «کبـرای قیـاس» نامیده می‌شود.

ولی اگر قیاس به نحوی باشد که «نتیجـه» یکجـا در مقـدمتین قـرار گیرد با این تفاوت که با کلمه‌ای از قبیل «اگر»، «هر زمان» و یا «لکن» یا «امّا» توأم است؛ [چنین قیاسی را «قیاس اسـتثنائی» گوینـد.] مثلًـا ممکـن است چنین بگوییم:

اگر آهن فلز باشد در حرارت منبسط می‌شود.

لکن آهن فلز است.

پس در حرارت منبسط می‌گردد.

قضیه سـوم کـه نتیجـه اسـت یکجـا در مقدمـه اول قـرار دارد و بـه اصطلاح، مقدمه اول یک قضیه شرطیه اسـت و نتیجـه قیـاس، [تـالی] آن شرطیه است.

قیاس استثنائی

بحث خود را از قیاس استثنائی شروع می‌کنیم. مقدمه اول قیاس استثنائی همواره یک قضیه شرطیه است، خواه متصله و خواه منفصله، و مقدمه دوم یک استثناء است. استثناء به طور کلی به چهار نحو ممکن است صورت گیرد، زیرا ممکن است مقدم استثناء شود و ممکن است تالی استثناء شود، و در هر صورت یا این است که به صورت مثبت استثناء می‌شود و یا به صورت منفی. مجموعاً چهار صورت می‌شود:

۱. وضع (اثبات) مقدم.
۲. رفع (نفی) مقدم.
۳. وضع تالی.
۴. رفع تالی[1].

قیاس اقترانی

چنانکه دانستیم در قیاس اقترانی نتیجه در مقدمتین پراکنده است؛ مقدمه‌ای که مشتمل بر اصغر است «صغری» نامیده می‌شود و مقدمه‌ای که مشتمل بر اکبر است «کبری» خوانده می‌شود و البته همان طوری که قبلاً اشاره شد خود مقدّمتین که مولّد نتیجه هستند نمی‌توانند نسبت به یکدیگر بیگانه باشند، وجود یک «رابط» یا «حد مشترک» ضرورت دارد و نقش اساسی به عهده «حد مشترک» است؛ یعنی حد مشترک است که

---

۱. اکنون ببینیم اگر پرسش شود که آیا قیاس [استثنائی] در همه صور، یعنی خواه مقدمه اولش متصله باشد و خواه‌منفصله، و خواه استثناء متوجه مقدم باشد و یا متوجه تالی، و خواه اثبات کند مقدم و یا تالی را و خواه نفی، آیا در همه این صور منتج است و یا تنها در برخی از این صور منتج است؟ پاسخ این است که فقط در برخی از صور منتج است به تفصیلی که اینجا گنجایش ذکر ندارد.

اصغر و اکبر را به یکدیگر پیوند می‌دهد. این رابط و حد مشترک اصطلاحاً «حد وسط» نامیده می‌شود. مثلًا در قیاس ذیل:

آهن فلز است.

فلز در حرارت منبسط می‌شود.

پس آهن در حرارت منبسط می‌شود.

«فلز» نقش رابط و حد وسط و یا حد مشترک را دارد. حد وسط یا حد مشترک ضرورتاً باید در صغری و کبری تکرار شود؛ یعنی هم باید در صغری وجود داشته باشد و هم در کبری، و چنانکه می‌بینیم مجموعاً صغری و کبری از سه رکن تشکیل می‌شوند که اینها را «حدود قیاس» می‌نامند:

۱. حد اصغر.

۲. حد اکبر.

۳. حد وسط یا حد مشترک.

حد وسط، رابطه پیوند اکبر به اصغر است و هم اوست که در هر دو مقدمه وجود دارد و سبب می‌شود که مقدمتین با یکدیگر بیگانه نباشند.

اکنون می‌گوییم قیاس اقترانی به اعتبار «نحوه قرار گرفتن حد وسط در صغری و کبری» چهار صورت و شکل مختلف پیدا می‌کند که به شکلهای چهار گانه معروف است.

شکل اول

اگر حد وسط، محمول در صغری و موضوع در کبری قرار گیرد «شکل اول» است.

مثلًا اگر بگوییم: «هر مسلمانی معتقد به قرآن است، و هر معتقد به قرآن اصل تساوی نژادها را که قرآن تأیید کرده است قبول دارد؛ پس هر

مسلمانی اصل تساوی نژادها را قبول دارد» شکل اول است، زیرا حد وسط (معتقد به قرآن) محمول در صغری و موضوع در کبری است؛ و این طبیعی‌ترین شکلهای قیاس اقترانی است. شکل اول بدیهیّ الانتاج است؛ یعنی اگر دو مقدمه، صادق باشند و شکل آنها نیز شکل اول باشد، صادق بودن نتیجه بدیهی است؛ و به عبارت دیگر: اگر ما علم به مقدمتین داشته باشیم و شکل مقدمتین از نظر منطقی شکل اول باشد، علم به نتیجه، قهری و قطعی است. علیهذا نیازی نیست که برای منتج بودن شکل اول اقامه برهان بشود، برخلاف سه شکل دیگر که منتج بودن آنها به حکم برهان اثبات شده است.

شرایط شکل اول

شکل اول به نوبه خود شرایطی دارد. این که گفتیم شکل اول بدیهیّ الانتاج است به معنی این است که با فرض رعایت شرایط، بدیهیّ الانتاج است. شرایط شکل اول دوتاست:

الف. موجبه بودن صغری. پس اگر صغری سالبه باشد قیاس ما منتج نیست.

ب. کلی بودن کبری. پس اگر کبری جزئیه باشد قیاس ما منتج نیست.

علیهذا اگر گفته شود: «انسان فلز نیست و هر فلزی در حرارت منبسط می‌شود» قیاس عقیم است و مولّد نیست، زیرا قیاس ما شکل اول است و صغرای قیاس، سالبه است در حالی که باید موجبه باشد. همچنین اگر بگوییم: «انسان حیوان است، بعضی حیوانها نشخوار کننده‌اند» باز هم قیاس ما عقیم است، زیرا شکل اول است و کبری جزئیه است و حال آنکه کبرای شکل اول باید کلّیه باشد.

شکل دوم

اگر حدّ وسط در هر دو مقدمه محمول واقع شود «شکل دوم» است.

اگر بگوییم: «هر مسلمانی معتقد به قرآن است. هر کس آتش را تقدیس کند معتقد به قرآن نیست. پس هیچ مسلمانی آتش را تقدیس نمی‌کند» شکل دوم است.

شکل دوم بدیهی نیست، به حکم برهان اثبات شده که با رعایت شرایطی که ذیلاً ذکر می‌کنیم منتج است. از ذکر برهان مزبور صرف نظر می‌کنیم و به شرایط آن می‌پردازیم.

شرایط شکل دوم

شرایط شکل دوم دو چیز است:

الف. اختلاف مقدّمتین (صغری و کبری) در کیف (یعنی ایجاب و سلب).

ب. کلّیت کبری.

علیهذا اگر دو مقدمه، موجبه یا سالبه باشد و یا اگر کبری جزئیه باشد، قیاس ما منتج نیست. مثلًا: «هر انسانی حیوان است؛ و هر اسبی حیوان است» منتج نیست، زیرا هر دو مقدمه، موجبه است و باید یکی موجبه و دیگری سالبه باشد؛ و همچنین: «هیچ انسانی علفخوار نیست؛ و هیچ کبوتری علفخوار نیست» منتج نیست، زیرا هر دو مقدمه سالبه است؛ و همچنین «هر انسانی حیوان است؛ و بعضی از اجسام حیوان نیست» عقیم است، زیرا کبرای قیاس، جزئیه است و باید کلّیه باشد.

شکل سوم و شرایط آن

اگر حدّ وسط، موضوع در هر دو مقدمه باشد «شکل سوم» است[۱]. شرایط شکل سوم عبارت است از:

الف. موجبه بودن صغری.

ب. کلّیت یکی از دو مقدمه.

علیهذا قیاس ذیل:

«هیچ انسانی نشخوار کننده نیست؛ هر انسانی نویسنده است».

عقیم است، زیرا صغری سالبه است؛ و همچنین «بعضی از انسانها عالمند؛ و بعضی از انسانها عادلند» عقیم است، زیرا هر دو مقدمه، جزئیه است و لازم است یکی از دو مقدمه کلّی باشد.

شکل چهارم و شرایط آن

«شکل چهارم» آن است که حد وسط، موضوع در صغری و محمول در کبری باشد، و این دورترین اشکال از ذهن است. ارسطو که مدوِّن منطق است این شکل را (شاید به علت دوری آن از ذهن) در منطق خویش نیاورده است، بعدها منطقیّین اضافه کردهاند. شرایط این شکل یکنواخت نیست؛ یعنی به دو صورت میتواند باشد، به این نحو که:

الف. هر دو مقدمه موجبه باشد.

ب. صغری کلّیه باشد.

و یا به این نحو که:

الف. مقدمتین در ایجاب و سلب اختلاف داشته باشند.

---

۱. مثل این که بگوییم: «هر انسانی فطرتاً علم دوست است، هر انسانی فطرتاً عدالتخواه است؛ پس بعضی علم دوستان عدالتخواهاند».

ب. یکی از دو مقدمه کلّیه باشد.

برای احتراز از تطویل، از ذکر مثالهای منتج و عقیم خودداری می‌کنیم، زیرا هدف ما بیان اصول و کلّیات منطق است نه درس منطق. در اینجا خوب است دو بیت معروفی را که چهار شکل را تعریف کرده، برای بهتر به خاطر ماندن آنها ذکر کنیم.

اوسط اگر حمل یافت در بر صغری و باز
وضع به کبری گرفت شکل نخستین شمار
حمل به هر دو دوم، وضع به هر دو سوم
رابع اشکال را عکس نخستین شمار

هم خوب است بیت معروف دیگری که شرایط اشکال چهارگانه را با علائم رمز- یعنی با حروف- بیان کرده است برای ضبط نقل کنیم:

مغکب اول خین کب ثانی و مغ کاین سوم
در چهارم مین کغ یا خین کاین شرط دان

علائم رمزی به این شرح است:

م موجبه بودن.

غ صغری.

ک کلّیت.

ب کبری.

خ اختلاف مقدّمتین در ایجاب و سلب.

ین مقدّمتین.

این احدی المقدّمتین (یکی از دو مقدمه).

درس سیزدهم

ارزش قیاس (۱)

از جمله مسائلی که لازم است ضمن «کلّیات منطق» بیان شود، ارزش منطق است؛ و چون غالب تردید و انکارها در مورد ارزش منطق، درباره ارزش قیاس بوده است، ما آن را تحت عنوان «ارزش قیاس» بحث می‌کنیم؛ و به همین دلیل این بحث را که مربوط به فایده منطق است و طبق معمول باید در اولِ کار بدان توجه شود ما پس از بحث «قیاس» قرار دادیم[1].

---

۱. قیاس چیزی است که در بسیاری از علوم به کار می‌رود. علوم تجربی نیز خالی از قیاس نیستند، بلکه بنابر تحقیق دقیق منطقیّون نظیر بوعلی و خواجه نصیر الدین طوسی و غیرهم، در هر تجربه‌ای یک قیاس نهفته است- و ما در پاورقیهای جلد دوم اصول فلسفه در این باره بحث کرده‌ایم- و از این رو اگر قیاس فاقد ارزش و اعتبار باشد همه علوم- و نه تنها علومی که قیاس را به صورت آشکار دراستدلالات خود به کار ←

قیاس- چنانکه قبلًا دانستیم- نوعی عمل است اما عمل ذهن. قیاس، نوعی خاص تفکر و سیر ذهن از معلوم به مجهول برای تبدیل آن به معلوم است. بدیهی است که قیاس خود جزء منطق نیست، همچنانکه جزء هیچ علم دیگر نیست، زیرا «عمل» است نه «علم» (اما عمل ذهن)؛ داخل در موضوع منطق است، زیرا قیاس یکی از انواع «حجّت» است و حجت یکی از دو موضوع منطق است. آنچه جزء منطق است و به نام «باب قیاس» خوانده می‌شود قواعد مربوط به قیاس است که قیاس باید چنین و چنان و دارای فلان شرایط باشد؛ همچنانکه بدن انسان جزء هیچ علمی نیست، بلکه مسائل علمی مربوط به بدن انسان است که جزء علم فیزیولوژی یا پزشکی است.

دو نوع ارزش

ارزش منطق از دو نظر مورد بحث صاحبنظران قرار گرفته است:

۱. از نظر صحت

۲. از نظر افاده

برخی اساساً قواعد منطق را پوچ و غلط و نادرست دانسته‌اند. برخی دیگر گفته‌اند غلط نیست اما مفید فایده‌ای هم نیست، دانستن و ندانستن آنها علی السویه است، آن فایده‌ای که برای منطق ذکر شده یعنی «آلت» بودن و «ابزار علوم» بودن و بالأخره نگهداری ذهن از غلط، بر آن مترتب

→

می‌برند- بی اعتبار خواهند بود. البته آنچه در درجه اول بی اعتبار خواهد بود فلسفه است، زیرا فلسفه از هر علم و فنّ دیگر قیاسی‌تر است. منطق نیز بی‌اعتبار خواهد بود، از دو جهت: یکی این که منطق نیز در استدلالات خود از قیاس استفاده می‌کند؛ دیگر این که بیشتر قواعد منطق به طور مستقیم و یا غیر مستقیم مربوط است به «چگونه بایدی قیاس» و اگر قیاس فاقد ارزش و اعتبار باشد اکثر قواعد منطق بلاموضوع است.

نمی‌شود، پس صرف وقت در آن بیهوده است.

هم در جهان اسلام و هم در جهان اروپا، بسیار کسان ارزش منطق را یا از نظر صحت و یا از نظر مفید بودن نفی کرده‌اند.

در جهان اسلام در میان عرفا، متکلّمین، محدّثین از این کسان می‌بینیم. از آن میان از ابوسعید ابوالخیر، سیرافی، ابن تیمیّه، جلال الدین سیوطی، امین استرآبادی باید نام برد. عرفا به طور کلی «پای استدلالیان را چوبین می‌دانند». آنچه از ابوسعید ابوالخیر معروف است ایراد «دور» است که بر «شکل اول» وارد کرده و بوعلی به آن جواب داده است (ما بعداً آن را نقد و تحلیل خواهیم کرد). سیرافی هر چند شهرت بیشترش به علم نحو است اما متکلّم هم هست. ابوحیّان توحیدی در کتاب الامتاع و المؤانسهٔ مباحثه عالمانه او را با «متی ابن یونس» فیلسوف مسیحی در مجلس دیوابن الفرات درباره «ارزش منطق» نقل کرده است و محمد ابوزهره در کتاب ابن تیمیّه آن را بازگو نموده است. خود ابن تیمیّه که از فقها و محدّثین بزرگ اهل تسنّن و پیشوای اصلی وهابیّه به شمار می‌رود کتابی دارد به نام الرّدّ علی المنطق که چاپ شده است.

جلال الدین سیوطی نیز کتابی دارد به نام صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام که در ردّ علم منطق و علم کلام نوشته است. امین استرآبادی که از علمای بزرگ شیعه و رأس اخباریّین شیعه و معاصر با اوایل صفویّه است، کتابی دارد به نام فوائد المدنیّه. در فصل یازدهم و دوازدهم آن کتاب بحثی دارد درباره بی فایده بودن منطق.

در جهان اروپا نیز گروه زیادی بر منطق ارسطو هجوم برده‌اند. از نظر بعضی این منطق آنچنان منسوخ است که هیئت بطلمیوسی. اما صاحبنظران می‌دانند که منطق ارسطو بر خلاف هیئت بطلمیوسی مقاومت کرده و نه تنها هنوز هم طرفدارانی دارد، مخالفان نیز اعتراف

دارند که لااقل قسمتی از آن درست است. منطـق ریاضـی جدیـد علیـرغم ادعای بعضی از طرفداران آن، متمّم و مکمّل منطق ارسطویی و امتـداد آن است نه فسخ کننده آن. ایرادهایی که منطقیّون ریاضی بر منطق ارسـطویی گرفته‌اند فرضاً از طرف خود ارسطو به آن ایرادها توجهی نشده باشد، سالها قبل از این منطقیّون از طرف شارحان و مکمّلان اصـیل منطـق ارسـطویی مانند ابن سینا بدانها توجه شده و رفع نقص شده است.

در جهان اروپا افرادی که در مبارزه با منطق ارسطویی شاخص شمرده می‌شوند زیادند و از آنها فرنسیس بیکن [۱]، دکـارت [۲]، پوانکـاره [۳]، اسـتوارت میل [۴]، و در عصر ما برتراند راسل [۵] را باید نام برد.

ما در اینجا ناچاریم قبل از آنکه به طرح ایرادها و اشکالها و جواب آنها بپردازیم، بحثی را که معمولًا در ابتدا طرح می‌کنند و ما عمداً تأخیر انداختیم طرح نماییم و آن تعریف «فکر» اسـت. از آن جهـت لازم اسـت تعریـف و ماهیت «فکر» روشن شود که قیاس خود نوعی تفکـر اسـت و گفتـیم کـه عمدتا بحثهای طرفداران یا مخالفان منطق ارسطویی دربـاره ارزش قیـاس است و در واقع درباره ارزش این نوع تفکر است. مخالفان بـرای ایـن نـوع تفکر صحیح ارزشی قائل نیستند، و طرفداران مدعی هسـتند کـه نـه تنهـا تفکر قیاسی با ارزش است، بلکه هر نوع تفکر دیگر ولو به صورت پنهـان و ناآگاه مبتنی بر تفکر قیاسی است.

1 .Francis Bacon.

2 .Descartes.

3 .Poincareh.

4 .Staurt Mill.

5. Bertrand Russel.

تعریف «فکر»

«فکر» یکی از اعمال ذهنی بشر و شگفت انگیزترین آنهاست. ذهـن، اعمال چندی انجام می‌دهد. ما در اینجا فهرست‌وار آنها را بیان می‌کنیم تـا عمل «فکر کردن» روشن شود و تعریف «فکر» مفهوم مشخصی در ذهـن ما بیابد.

۱. اولین عمل ذهن تصویر پذیری از دنیای خـارج اسـت. ذهـن از راه حواس با اشیاء خارجی ارتباط پیدا می‌کند و صورتهایی از آنها نزد خود گـرد می‌آورد. حالت ذهن از لحاظ این عمل حالت یک دوربین عکاسی است که صورتها را بر روی یک فیلم منعکس می‌کند. فـرض کنیـد مـا تـاکنون بـه اصفهان نرفته بودیم و برای اولـین بـار رفتـیم و بناهـای تـاریخی آنجـا را مشاهده کردیم. از مشاهده آنها یک سلسـله تصـویرها در ذهـن مـا نقـش می‌بندد. ذهن ما در این کار خود صرفاً «منفعل» است یعنی عمـل ذهـن از این نظر صرفاً «قبول» و «پذیرش» است.

۲. پس از آنکه از راه حواس، صورتهایی در حافظه خـود گـرد آوردیـم، ذهن ما بیکار نمی‌نشیند، یعنی کارش صـرفاً انبـار کـردن صـورتها نیسـت، بلکه صورتهای نگهداری شده را به مناسبتهایی از قرارگاه پنهان ذهـن بـه صفحه آشکار خود ظاهر می‌نماید. نام این عمل یـادآوری اسـت. یـادآوری بی‌حساب نیست. گـویی خـاطرات ذهـن مـاماننـد حلقـه‌هـای زنجیـر بـه یکدیگر بسته شده‌اند. یک حلقه که بیرون کشیده مـی‌شـود پشـت سـرش حلقه دیگر، و پشت سر آن، حلقه دیگر ظاهر می‌شود و به اصطلاح علمـای روان شناسی، معانی یکدیگر را «تداعی» می‌کنند. شنیده‌اید که مـی‌گوینـد: «الکلامُ یَجُرّ الکَلام» سخن از سخن بشکفد. این همـان تـداعی معـانی و تسلسل خواطر است.

پس ذهن ما علاوه بر صورت‌گیری و نقش‌پذیری که صرفاً «انفعال»

است، و علاوه بر حفظ و گردآوری، از «فعالیت» هم برخوردار است و آن این است که صور جمع شده را طبق یک سلسله قوانین معیّن که در روان شناسی بیان شده است به یاد می‌آورد. عمل «تداعی معانی» روی صورتهای موجود جمع شده صورت می‌گیرد بدون آنکه دخل و تصرفی و کم و زیادی صورت گیرد.

۳. عمل سوم ذهن تجزیه و ترکیب است. ذهن علاوه بر دو عمل فوق یک کار دیگر هم انجام می‌دهد و آن این که یک صورت خاص را که از خارج گرفته تجزیه می‌کند، یعنی آن را به چند جزء تقسیم و تحلیل می‌کند، در صورتی که در خارج به هیچ وجه تجزیه‌ای وجود نداشته است. تجزیه‌های ذهن چند گونه است: گاهی یک صورت را به چند صورت تجزیه می‌کند، و گاهی یک صورت را به چند معنی تجزیه می‌کند. تجزیه یک صورت به چند صورت، مانند این که یک اندام که دارای مجموعی از اجزاء است، ذهن در ظرفیت خود آن اجزاء را از یکدیگر جدا می‌کند و احیاناً با چیز دیگر پیوند می‌زند. تجزیه یک صورت به چند معنی مثل آنجا که «خط» را می‌خواهد تعریف کند که به «کمّیت متصل دارای یک بعد» تعریف می‌کند یعنی ماهیت خط را به سه جزء تحلیل می‌کند: کمّیت، اتصال، بعد واحد؛ و حال آن که در خارج سه چیز وجود ندارد. و گاهی هم ترکیب می‌کند. آن هم انواعی دارد. یک نوع آن این است که چند صورت را با یکدیگر پیوند می‌دهد، مثل این که اسبی با چهره انسان تصویر می‌کند. سر و کار فیلسوف با تجزیه و تحلیل و ترکیب معانی است. سر و کار شاعر یا نقّاش با تجزیه و ترکیب صورتهاست.

۴. تجرید و تعمیم. عمل دیگر ذهن این است که صورتهای ذهنی جزئی را که به وسیله حواس دریافت کرده است «تجرید» می‌کند؛ یعنی چند چیز را که در خارج همیشه با هم‌اند و ذهن هم آنها را با یکدیگر

دریافت کرده، از یکدیگر تفکیک می‌کند. مثلًا عدد را همواره در یک معدود و همراه یک شیء مادّی دریافت می‌کند، ولی بعد آن را تجرید و تفکیک می‌کند به طوری که اعداد را مجزّا از معدود تصور می‌نماید. از عمل تجرید بالاتر عمل «تعمیم» است.

«تعمیم» یعنی این که ذهن صورتهای دریافت شده جزئی را در داخل خود به صورت مفاهیم کلّی در می‌آورد. مثلًا از راه حواس، افرادی از قبیل زید و عمرو و احمد و حسن و محمود را می‌بیند ولی بعداً ذهن از همه اینها یک مفهوم کلّی و عامّ می‌سازد به نام «انسان».

بدیهی است که ذهن هیچگاه انسان کلّی را به وسیله یکی از حواس ادراک نمی‌کند، بلکه پس از ادراک انسانهای جزئی یعنی حسن و محمود و احمد، یک صورت عام و کلی از همه آنها به دست می‌دهد.

ذهن در عمل تجزیه و ترکیب، و همچنین در عمل تجرید و تعمیم، روی فراورده‌های حواس دخل و تصرف می‌کند، گاهی به صورت تجزیه و ترکیب و گاهی به صورت تجرید و تعمیم.

۵. عمل پنجم ذهن همان است که مقصود اصلی ما بیان آن است؛ یعنی تفکر و استدلال که عبارت است از مربوط کردن چند امر معلوم و دانسته برای کشف یک امر مجهول و ندانسته. در حقیقت، فکر کردن نوعی ازدواج و توالد و تناسل در میان اندیشه‌هاست. به عبارت دیگر: تفکر نوعی سرمایه گذاری اندیشه است برای تحصیل سود و اضافه کردن بر سرمایه اصلی. عمل تفکر خود نوعی ترکیب است اما ترکیبی زاینده و منتج، بر خلاف ترکیبهای شاعرانه و خیالبافانه که عقیم و نازاست.

این مسأله است که باید در باب «ارزش قیاس» مورد بحث قرار گیرد که آیا واقعاً ذهن ما قادر است از طریق ترکیب و مزدوج ساختن معلومات خویش، به معلوم جدیدی دست بیابد و مجهولی را از این راه تبدیل به

معلوم کند یا خیر، بلکه یگانه راه کسب معلومات و تبدیل مجهول به معلوم آن است که از طریق ارتباط مستقیم با دنیای خارج بر سرمایه معلومات خویش بیفزاید، از طریق مربوط کردن معلومات در درون ذهن نمی‌توان به معلوم جدید دست یافت؟

اختلاف نظر تجربیّون و حسّیّون از یک طرف، و عقلیّون و قیاسیّون از طرف دیگر در همین نکته است. از نظر تجربیون راه منحصر برای کسب معلومات جدید تماس مستقیم با اشیاء از طریق حواس است، پس یگانه راه صحیح تحقیق در اشیاء «تجربه» است. ولی عقلیون و قیاسیون مدعی هستند که تجربه یکی از راههاست، از طریق مربوط کردن معلومات قبلی نیز می‌توان به یک سلسله معلومات جدید دست یافت. مربوط کردن معلومات برای دست یافتن به معلومات دیگر همان است که از آنها به «حد» و «قیاس» یا «برهان» تعبیر می‌شود.

منطق ارسطویی ضمن این که تجربه را معتبر می‌داند و آن را یکی از مبادی و مقدمات ششگانه قیاس می‌شمارد، ضوابط و قواعد قیاس را که عبارت است از به کار بردن معلومات برای کشف مجهولات و تبدیل آنها به معلومات، بیان می‌کند. بدیهی است که اگر راه تحصیل معلومات منحصر باشد به تماس مستقیم با اشیاء مجهوله و هرگز معلومات نتواند وسیله کشف مجهولات قرار گیرد، منطق ارسطویی بلاموضوع و بی معنی خواهد بود.

ما در اینجا یک مثال ساده‌ای را که معمولاً برای ذهن دانش آموزان به صورت یک «معمّا» می‌آورند از نظر منطقی تجزیه و تحلیل می‌کنیم تا معلوم گردد چگونه گاهی ذهن از طریق پلّه قرار دادن معلومات خود به مجهولی دست می‌یابد. فرض کنید پنج کلاه وجود دارد که سه تای آن سفید است و دو تا قرمز. سه نفر به ترتیب روی پله‌های نردبانی نشسته‌اند و

طبعاً آن که بر پلّه سوم است دو نفر دیگر را می‌بیند، و آن که در پله دوم است تنها نفر پله اول را می‌بیند، و نفر سوم هیچکدام از آندو را نمی‌بیند، و نفر اول و دوم مجاز نیستند که پشت سر خود نگاه کنند. در حالی که چشمهای آنها را می‌بندند، بر سر هر یک از آنها یکی از آن کلاهها را می‌گذارند و دو کلاه دیگر را مخفی می‌کنند و آنگاه چشم آنها را باز می‌کنند و از هر یک از آنها می‌پرسند که کلاهی که بر سر توست چه رنگ است؟ نفر سوم که بر پله سوم است پس از نگاهی که به کلاههای دو نفر دیگر می‌کند فکر می‌کند و می‌گوید من نمی‌دانم. نفر پله دوم پس از نگاهی به کلاه نفر اول که در پله اول است کشف می‌کند که کلاه خودش چه رنگ است و می‌گوید کلاه من سفید است. نفر اول که بر پله اول است فوراً می‌گوید: کلاه من قرمز است.

اکنون باید بگوییم نفر اول و دوم با چه استدلال ذهنی- که جز از نوع قیاس نمی‌تواند باشد- بدون آنکه کلاه سر خود را مشاهده کنند، رنگ کلاه خود را کشف کردند؟ و چرا نفر سوم نتوانست رنگ کلاه خود را کشف کند؟

علت این که نفر سوم نتوانست رنگ کلاه خود را کشف بکند این است که رنگ کلاههای نفر اول و دوم برای او دلیل هیچ چیز نبود، زیرا یکی سفید بود و دیگری قرمز، پس غیر آن دو کلاه سه کلاه دیگر وجود دارد که یکی از آنها قرمز است و دو تا سفید و کلاه او می‌تواند سفید باشد و می‌تواند قرمز باشد. لهذا او گفت من نمی‌دانم. تنها در صورتی او می‌توانست رنگ کلاه خود را کشف کند که کلاههای دو نفر دیگر هر دو قرمز می‌بود. در این صورت او می‌توانست فوراً بگوید کلاه من سفید است، زیرا اگر کلاه آن دو نفر را می‌دید که قرمز است، چون می‌دانست که دو کلاه قرمز بیشتر وجود ندارد، حکم می‌کرد که کلاه من سفید است، ولی چون کلاه یکی از آن دو نفر قرمز بود و کلاه دیگری سفید بود، نتوانست رنگ کلاه خود را کشف

کند. ولی نفر دوم همینکه از نفر سوم شنید که گفت من نمی‌دانم، دانست که کلاه خودش و کلاه نفر اول هر دو قرمز نیست، و الّا نفر سوم نمی‌گفت من نمی‌دانم، بلکه می‌دانست که رنگ کلاه خودش چیست. پس یا باید کلاه او و نفر اول هر دو سفید باشد و یا یکی سفید و یکی قرمز، و چون دید که کلاه نفر اول قرمز است، کشف کرد که کلاه خودش سفید است؛ یعنی از علم به این که هر دو کلاه قرمز نیست (این علم از گفته نفر سوم پیدا شد) و علم به این که کلاه نفر اول قرمز است، کشف کرد که کلاه خودش سفید است.

و علت این که نفر اول توانست کشف کند که رنگ کلاه خودش قرمز است این است که از گفته نفر سوم علم حاصل کرد که کلاه خودش و کلاه نفر دوم هر دو قرمز نیست، و از گفته نفر دوم که گفت «کلاه من سفید است» علم حاصل کرد که کلاه خودش سفید نیست، زیرا اگر سفید می‌بود نفر دوم نمی‌توانست رنگ کلاه خودش را کشف کند. از این دو علم، برایش کشف شد که کلاه خودش قرمز است.

این مثال اگر چه یک معمای دانش آموزانه است، ولی مثال خوبی است برای اینکه ذهن در مواردی بدون دخالت مشاهده، صرفاً با عمل قیاس و تجزیه و تحلیل ذهنی به کشف مجهولی نائل می‌آید. در واقع در این موارد، ذهن قیاس تشکیل می‌دهد و به نتیجه می‌رسد. انسان اگر دقت کند می‌بیند در این موارد ذهن تنها یک قیاس تشکیل نمی‌دهد بلکه قیاسهای متعدد تشکیل می‌دهد، ولی آنچنان سریع تشکیل می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که انسان کمتر متوجه می‌شود که ذهن چه اعمال زیادی انجام داده است. دانستن قواعد منطقی قیاس از همین جهت مفید است که انسان راه صحیح قیاس به کار بردن را بداند و دچار اشتباه که زیاد هم رخ می‌دهد نشود.

طرز قیاسهایی که نفر دوم تشکیل می‌دهد و رنگ کلاه خود را کشف می‌کند این است:

اگر رنگ کلاه من و کلاه نفر اول هر دو قرمز می‌بود نفر سوم نمی‌گفت نمی‌دانم، لکن او گفت من نمی‌دانم، پس رنگ کلاه من و کلاه نفر اول هر دو قرمز نیست (قیاسی است استثنائی و نتیجه‌اش تا اینجا این است که کلاه نفر اول و دوم قرمز نیست).

حالا که رنگ کلاه من و رنگ کلاه نفر اول هر دو قرمز نیست، یا هر دو سفید است و یا یکی سفید است و دیگری قرمز، اما هر دو سفید نیست، زیرا می‌بینیم که کلاه نفر اول قرمز است، پس یکی سفید است و دیگری قرمز است.

از طرفی یا کلاه من سفید است و کلاه نفر اول قرمز است و یا کلاه نفر اول سفید است و کلاه من قرمز است، لکن کلاه نفر اول قرمز است، پس کلاه من سفید است.

اما قیاسات ذهنی که نفر اول تشکیل می‌دهد:

اگر کلاه من و کلاه نفر دوم هر دو قرمز بود نفر سوم نمی‌گفت نمی‌دانم، لکن گفت نمی‌دانم، پس کلاه من و کلاه نفر دوم هر دو قرمز نیست (قیاس استثنائی).

حالا که هر دو قرمز نیست یا هر دو سفید است و یا یکی سفید است و دیگری قرمز. لکن هر دو سفید نیست، زیرا اگر هر دو سفید بود نفر دوم نمی‌توانست کشف کند که کلاه خودش سفید است. پس یکی قرمز است و یکی سفید (ایضا قیاس استثنائی).

حالا که یکی سفید است و یکی قرمز، یا کلاه من سفید است و کلاه نفر دوم قرمز، و یا کلاه نفر [دوم سفید] است و کلاه من [قرمز]، لکن اگر کلاه من سفید می‌بود نفر دوم نمی‌توانست کشف کند که کلاه خودش

سفید است، پس کلاه من سفید نیست، پس کلاه من قرمز است.

در یکی از سه قیاسی که نفر دوم به کار برده است، «مشاهده» یکی از مقدمات است، ولی در هیچیک از قیاسات نفر اول مشاهده دخالت ندارد.

درس چهاردهم

ارزش قیاس (۲)

مفید یا غیر مفید بودن منطق

گفتیم کسانی که ارزش منطق ارسطویی را نفی کرده‌اند، یا فایده‌اش را نفی کرده‌اند و یا صحتش را. ما نخست به منشأ مفید بودن منطق می‌پردازیم. ایرادهایی که از این راه وارد کرده‌اند عبارت است از:

۱. اگر منطق [ارسطویی] مفید بود می‌بایست علما و فلاسفه‌ای که مجهز به این منطق بوده‌اند اشتباه نکنند و خودشان هم با یکدیگر اختلاف نداشته باشند، و حال آن که می‌بینیم همه آنها اشتباهات فراوان کرده‌اند و بعلاوه آراء متضاد و متناقضی داشته‌اند.

پاسخ این است که اولًا منطق عهده‌دار صحت صورت و شکل قیاس است نه بیشتر. منشأ خطای بشر ممکن است مواد اولیه‌ای باشد که قضایا از آنها تشکیل می‌شود، و ممکن است آن مواد اولیه درست باشد و منشأ

خطا نوعی مغالطه باشد که در شکل و نظم و ساختمان فکر به کار رفته است.

منطق- همان طوری که از تعریفش که در درسهای اول گفتیم پیداست- ضامن درستی فکر از نظر دوم است. اما از نظر اول هیچ قاعده و اصلی نیست که صحت فکر را تضمین کند. تنها ضامن، مراقبت و دقت شخص فکر کننده است. مثلًا ممکن است از یک سلسله قضایای حسی یا تجربی قیاساتی تشکیل شود، اما آن تجربه‌ها به عللی ناقص و غیر یقینی باشد و خلاف آنها ثابت بشود. این جهت بر عهده منطق ارسطویی که آن را به همین لحاظ «منطق صورت» می‌نامند نیست. آنچه بر عهده این منطق است این است که این قضایا را به صورت صحیحی ترتیب دهد که از نظر سوء ترتیب، منشأ غلط و اشتباه نگردد.

ثانیاً مجهز بودن به منطق کافی نیست که شخص حتی از لحاظ صورت قیاس نیز اشتباه نکند. آنچه ضامن حفظ از اشتباه است به کار بستن دقیق آن است؛ همچنانکه مجهز بودن به علم پزشکی برای حفظ الصحهٔ یا معالجه کافی نیست، به کار بردن آن لازم است. اشتباهات منطقی علمای مجهز به منطق به علت نوعی شتابزدگی و تسامح در به کار بستن اصول منطقی است.

۲. می‌گویند منطق ابزار علوم است، اما منطق ارسطویی به هیچ وجه ابزار خوبی نیست؛ یعنی مجهز بودن به این منطق به هیچ وجه بر معلومات انسان نمی‌افزاید. هرگز منطق ارسطویی نمی‌تواند مجهولات طبیعت را بر ما معلوم سازد. ما اگر بخواهیم ابزاری داشته باشیم که واقعاً ابزار باشد و ما را به کشفیات جدید نائل سازد، آن ابزار «تجربه» و «استقراء» و مطالعه مستقیم طبیعت است نه منطق و قیاس. در دوره جدید که منطق ارسطو به عنوان یک ابزار طرد شد و به جای آن از ابزار

استقراء و تجربه استفاده شد موفقیتهای پی در پی و حیـرت انگیـز حاصـل گردید.

کسانی که این ایراد را ذکر کرده‌اند و در واقع این مغالطه را آورده‌انـد چند اشتباه کرده‌اند. گمان کرده و یا چنین وانمود کرده‌اند که معنی این که «منطق ابزار علوم است» این است که «ابزار تحصیل علـوم» اسـت یعنـی کار علم منطق این است که برای ما اطلاعات و علومی فراهم مـی‌کنـد؛ و به عبارت دیگر گمان کرده‌اند که منطق برای فکر بشر نظیـر تیشـه اسـت برای هیزم شکن که مواد را جمع و تحصیل می‌کند؛ و حال آن کـه منطـق صرفاً «آلت سنجش» است؛ یعنی درست و نادرست را باز می‌نماید، آن هم آلت سنجش صورت و شکل فکر نـه مـاده و مصـالح فکـر؛ لهـذا آن را بـه شاقول و طراز بنّا تشبیه کرده‌اند. بنّـا وقتـی کـه دیـواری را بـالا مـی‌بـرد، عمودی بودن آن را با شاقول، و افقی بودن آن را با طراز تشخیص می‌دهد. شاقول و طراز نه ابـزار تحصـیل آجـر و خـاک و آهـک و سـیمان و غیـره می‌باشند و نه وسیله سنجش درستی و نادرستی این مصالح که فـی المثـل سالم‌اند یا ناسالم و معیوب.

وسیله تحصیل مواد فکری همانهاست که قبلًـا گفتـیم؛ یعنـی قیـاس، استقراء، تمثیل، و چنانکه قبلًا اشـاره کـردیم اینهـا هیچکـدام جـزء منطـق نیستند. منطق قواعد اینها را بیان می‌کند و ارزششان را تأیید می‌نماید.

اینجا ممکن است گفته شود کسانی کـه منکـر منطـق ارسـطویی بـه عنوان ابزار تحصیل علم شده‌انـد مقصودشـان انکـار ارزش قیـاس اسـت و همچنانکه قبلًا گفته شد اگر مسائل منطق، قواعد مربـوط بـه قیـاس اسـت پس هر چند خود منطق ارسطویی ابزار سنجش است نه ابزار تحصیل، ولی ابزار سنجش قیاس است و قیاس را به عنوان یگانـه ابـزار تحصـیل علـوم می‌شناسد، اما قیاس به دلائل خاصی کـه بعـداً خـواهیم گفـت هـیچ گونـه

کارآیی در تحصیل علم جدید ندارد؛ یگانه ابزار کسب و تحصیل علم، تجربه و استقراء است.

این بیان بهترین توجیه سخن معترضین است، ولی همچنانکه قبلًا گفتیم منطق ارسطو قیاس را یگانه ابزار کسب تحصیل علوم نمی‌داند بلکه یکی از ابزارها می‌شناسد. همچنانکه در درس پیش گفتیم و در درسهای آینده نیز روشن‌تر خواهد شد، ابزار کسب و تحصیل [علم] بودنِ قیاس غیر قابل انکار است.

از نظر طرفداران قیاس، ارزش «قیاس» ارزش تعیینی است؛ یعنی قیاس در حوزه خود نتیجه جدید بار می‌آورد آن هم به صورت تعیینی.

ارزش «تمثیل» ارزش ظنّی است و ارزش «استقراء» اگر کامل باشد یقینی است و اگر ناقص باشد ظنّی است. و اما «تجربه» که غالباً آن را با استقراء اشتباه می‌کنند ارزش یقینی دارد. هر تجربه متضمّن قیاسی است. تجربه از مقدمات قیاسهای آشکار است و خود متضمن قیاسی پنهان است. تجربه همچنانکه بوعلی در شفا تصریح کرده است [۱]، آمیخته‌ای است از عمل حس و مشاهده مستقیم و عمل فکر که از نوع قیاس است نه از نوع استقراء و یا تمثیل. نوع چهارمی هم علیرغم ادعای منطقیّون ریاضی وجود ندارد.

منطق ارسطویی ارزش تجربه را به هیچ وجه منکر نیست. تجربه که متضمن نوعی قیاس است گرچه مانند خود قیاس جزء منطق نیست ولی منطق ارسطویی بر اساس ارزش تجربه بنا شده است. همه منطقیّین تصریح کرده‌اند که تجربه جزء مبادی یقینی است و یکی از مبادی

---

۱. رجوع شود به کتاب برهان از منطق الشفاء چاپ مصر، ص ۲۲۳.

ششگانه برهان است[۱].

موفقیت علمای جدید مولود طرد منطق ارسطویی نبود، مولود حسن انتخاب روش استقرائی به جای روش قیاسی، و روش تجربی - که آمیخته‌ای است از روش حسی، استقرائی و روش قیاسی خالص - در شناخت طبیعت بوده. آنچه موجب رکود کار علمای پیشین شده این بود که در شناخت طبیعت نیز مانند مسائل ماوراء الطبیعی از روش قیاسی خالص استفاده می‌کردند. نه روش قدما طرد روش استقرائی و تجربی به پیروی از منطق ارسطویی بود، نه روش متأخران طرد منطق ارسطویی است، زیرا منطق ارسطویی یگانه روش صحیح را در همه علوم، روش قیاسی نمی‌داند تا رو آوردن به روش استقرائی و تجربی طرد منطق ارسطویی به شمار آید[۲].

۳. در منطق ارسطویی ارزش عمده از آنِ قیاس است و قیاس از دو مقدمه تشکیل می‌گردد؛ مثلاً قیاس اقترانی از صغری و کبری تشکیل می‌شود. قیاس، مفید فایده‌ای نیست، زیرا اگر مقدّمتین قیاس معلوم باشد

---

۱. رجوع شود به کتاب برهان از منطق الشفاء صفحات ۹۵- ۹۷، ۲۲۳ و ۳۳۱.

۲. این نکته نیز ناگفته نماند که رو آوردن به روش تجربی و خارج شدن از انحصار روش قیاسی قرنها قبل از دوره جدید به وسیله مسلمین آغاز گشت و به وسیله علمای اروپا تکمیل شده. راجر بیکن، یکی از پیشروان روش تجربی، که سه چهار قرن قبل از فرنسیس بیکن این راه را پیش گرفت به اعتراف خودش مدیون معلمان مسلمان اندلسی خودش است. نکته دیگر این که علمای جدید اولین بار که به روش تجربی رو کردند از افراط به تفریط گراییدند؛ گمان کردند که جز استقراء و تجربه راهی برای کسب و تحصیل معلومات نیست یعنی راه قیاس را به کلی نفی کردند. ولی بعد از دو سه قرن روشن شد که هر یک از قیاس و استقراء و تجربه (که به قول ابن سینا مخلوطی است از ایندو) در جای خود مفید و لازم است و آنچه مهم است شناخت موارد استفاده از اینهاست. اینجاست که علمی بسیار مفید به وجود آمد به نام «متدولوژی» یا «روش شناسی» که محل استفاده هر یک از این روشها را روشن می‌کند. این علم هنوز مراحل اولیّه خود را طی می‌کند

نتیجه خود به خود معلوم است اگر مقدمتین مجهول باشد نتیجه مجهول است، پس فایده قیاس چیست؟

جواب این است که صرف معلوم بودن مقدمتین کافی نیست برای معلوم بودن نتیجه. نتیجه آنگاه معلوم می‌گردد که مقدمتین «اقتران» پیدا کنند. اقتران که مولّد نتیجه است نظیر آمیزش جنسی نر و ماده است که بدون آمیزش، فرزند پدید نمی‌آید. چیزی که هست اگر اقتران به طرز صحیحی صورت گیرد نتیجه درست است و اگر به طرز ناصحیحی صورت گیرد نتیجه غلط به دست می‌آید. کار منطق این است که اقتران صحیح را از اقتران ناصحیح باز می‌نماید.

۴. در قیاس اگر مقدمتین درست باشد نتیجه درست است و اگر مقدمتین غلط باشد نتیجه خواه ناخواه غلط است، پس این منطق نمی‌تواند تأثیری در تصحیح خطاها داشته باشد زیرا درست و نادرست بودن نتیجه صرفاً تابع درست و نادرست بودن مقدمتین است و نه چیز دیگر.

جواب این است که ممکن است مقدمتین صد در صد درست باشد اما نتیجه به واسطه غلط بودن شکل و نادرست بودن اقتران غلط باشد. منطق جلوی این گونه خطاها را می‌گیرد. این ایراد نیز مانند ایراد پیش از این، از عدم توجه به نقش صورت و شکل و ساختمان فکر در درست و نادرست بودن نتیجه پیدا شده است. ایراد سوم و چهارم همانهاست که از کلمات دکارت فرانسوی استفاده می‌شود[۱].

۵. حداکثر هنر منطق این است که جلوی خطای ذهن را در صورت قیاس بگیرد. اما منطق، ضابطه و قاعده‌ای برای جلوگیری از خطا در ماده

---

۱. رجوع شود به سیر حکمت در اروپا ج ۱/ ص ۱۳۸ و ۱۶۳.

قیاس ندارد. پس منطق فرضاً بتواند از نظر صورت قیاس به ما اطمینان بدهد، قادر نیست که از نظر ماده قیاس ما را مطمئن سازد، پس راه خطا باز است و منطق، بی فایده. درست مثل این است که در فصل زمستان خانه‌ای دو در داشته باشیم و ما فقط یک در را ببندیم. بدیهی است که با باز بودن در دیگر سرما همچنان خواهد آمد و بستن یک در به کلی بی‌فایده است.

این ایراد همان است که سیرافی نحویِ متکلّم به متی بن یونس گرفت و امین استرآبادی در فوائد المدنیّه آن را به خوبی تشریح کرده است.

جواب این است که جلوگیری از خطای در صورت قیاس، خود یک فایده نسبی است. جلوگیری از خطای در ماده قیاس هر چند با قواعد و ضوابط منطقی میسّر نیست ولی با دقت و مراقبت زیاد می‌توان نسبت به آن مطمئن شد. پس با مراقبت کامل در مواد قیاسات و با رعایت قواعد منطق در صورت قیاسات، می‌توان از وقوع در خطا مطمئن گشت. تشبیهِ راه یافتن خطا از طریق صورت و ماده به راه یافتن سرما از دو در، به نوبه خود یک مغالطه است، زیرا هر یک از دو در به تنهایی می‌تواند به قدر دو در هوای اطاق را سرد کند یعنی هوای اطاق را تقریباً همسطح هوای فضای مجاور قرار دهد، پس بستن یک در فایده ندارد؛ ولی محال است که خطاهای صورت از راه ماده راه یابند و یا خطاهای ماده از راه صورت وارد گردند. پس فرضاً ما به هیچ وجه قادر به جلوگیری از خطاهای ماده نباشیم، از راه جلوگیری از خطاهای صورت از یک فایده نسبی بهره‌مند می‌گردیم.

درس پانزدهم
ارزش قیاس (۳)

در درس پیش ایرادهایی را که بر مفید بودن منطق ارسطویی گرفته‌اند ذکر کردیم. اکنون ایرادهایی را که بر درستی آن گرفته و آن را پوچ و باطل و غلط دانسته‌اند به ترتیب ذکر می‌کنیم. البته یادآوری می‌کنیم که در اینجا هر چند لازم می‌دانیم اکثریت قریب به اتفاق آن ایرادها را برای روشن شدن ذهن دانشجویان عزیز- که از هم اکنون بدانند چه حملاتی به منطق ارسطویی شده است- ذکر نماییم، اما در اینجا فقط به پاسخ بعضی از آنها مبادرت می‌کنیم، زیرا پاسخ بعضی دیگر نیازمند به دانستن فلسفه است، ناچار در فلسفه باید به سراغ آنها برویم.

۱. ارزش منطق بسته به ارزش قیاس است، زیرا قواعد درست قیاس کردن را بیان می‌کند. عمده قیاسات اقترانی است و در قیاسات اقترانی که به چهار شکل صورت می‌گیرد، عمده شکل اول است زیرا سه شکل دیگر

متّکی به این شکل می‌باشند. شکل اول که پایه اوّلی و رکن رکین منطق است، دور است و باطل. پس علم منطق از اساس باطل است.

بیان مطلب این است: هنگامی که در «شکل اول» مثلًا می‌گوییم:

«هر انسان حیوان است» (صغری)

«هر حیوان جسم است» (کبری)

پس انسان جسم است (نتیجه)

قضیه «هر انسان جسم است» به حکم این که مولود و نتیجه دو قضیه دیگر است، زمانی معلوم ما خواهد شد که قبلًا به هر دو مقدمه، از آن جمله کبری، علم پیدا کرده باشیم. به عبارت دیگر: علم به نتیجه موقوف است بر علم به کبری. از طرف دیگر، قضیه کبری به حکم این که یک قضیه کلّیه است، آنگاه معلوم ما خواهد شد که قبلًا هر یک از جزئیات آن معلوم شده باشد. پس قضیه «هر حیوان جسم است» آنگاه برای ما معلوم و محقق خواهد شد که قبلا انواع حیوانات و از آن جمله انسان را شناخته و علم پیدا کرده باشیم که جسم است. پس علم به کبری (هر حیوان جسم است) موقوف است بر علم به نتیجه.

پس علم به نتیجه موقوف است بر علم به کبری و علم به کبری موقوف است بر علم به نتیجه، و این خود «دور صریح» است.

این ایراد همان است که بنا به نقل نامه دانشوران، ابو سعید ابوالخیر بر ابوعلی سینا هنگام ملاقاتشان در نیشابور ایراد کرد و بوعلی بدان پاسخ گفت. نظر به این که پاسخ بوعلی مختصر و خلاصه است و ممکن است برای افرادی مفهوم نباشد ما با توضیح بیشتری و با اضافاتی پاسخ می‌دهیم، سپس عین پاسخ بوعلی را ذکر می‌کنیم. پاسخ ما این است:

اولًا خود این استدلال، قیاسی است به شکل اول؛ زیرا خلاصه‌اش این است:

شکل اول دور است
و دور باطل است
پس شکل اول باطل است.

از طرف دیگر چون شکل اول باطل است، به حکم یک قیاس که هر مبتنی بر باطلی باطل است، همه اشکال قیاسی دیگر هم که مبتنی بر شکل اول است باطل است.

چنانکه می‌بینیم استدلال ابوسعید بر بطلان شکل اول، قیاسی است از نوع شکل اول.

اکنون می‌گوییم اگر شکل اول باطل باشد، استدلال خود ابوسعید هم که به شکل اول بر می‌گردد باطل است. ابو سعید خواسته با شکل اول شکل اول را باطل کند و این خُلف است.

ثانیاً این نظر که علم به کبرای کلّی موقوف است به علم به جزئیات آن، باید شکافته شود. اگر منظور این است که علم به کبری موقوف است به علم تفصیلی به جزئیات آن، یعنی باید اول یک یک جزئیات را استقراء کرد تا علم به یک کلی حاصل شود، اصل نظر درست نیست، زیرا راه علم به یک کلی منحصر به استقراء جزئیات نیست؛ بعضی کلّیات را ما ابتدائاً بدون سابقه تجربی و استقرائی علم داریم، مثل علم به این که «دور محال است»، و بعضی کلیات را از راه تجربه افراد معدودی از جزئیات به دست می‌آوریم و هیچ ضرورتی ندارد که سایر موارد را تجربه کنیم، مانند علم پزشک به خاصیت دوا و جریان حال بیمار. وقتی یک کلی از راه تجربه چند مورد معدود به دست آمد با یک قیاس به سایر موارد تعمیم داده می‌شود.

اما اگر منظور این است که علم به کبری علم اجمالی به همه جزئیات و از آن جمله نتیجه است و به اصطلاح علم به نتیجه در علم به کبری

منطوی است، مطلب درستی است ولی آنچه در نتیجه مطلوب است و قیاس به خاطر آن تشکیل می‌شود علم تفصیلی به نتیجه است نه علم بسیط اجمالی و انطوائی. پس در واقع در هر قیاسی علم تفصیلی به نتیجه موقوف است به علم اجمالی و انطوائی به نتیجه در ضمن کبری، و این مانعی ندارد و «دور» نیست زیرا دو گونه علم است.

پاسخی که بوعلی به ابو سعید داد همین بود که علم به نتیجه در نتیجه، تفصیلی است و علم به نتیجه در ضمن کبری، اجمالی و انطوائی است، و اینها دو گونه علم‌اند.

۲. هر قیاس یا تکرار معلوم است و یا مصادره به مطلوب، زیرا آنگاه که قیاس تشکیل داده می‌گوییم:

«هر انسان حیوان است

و هر حیوان جسم است

پس هر انسان جسم است»

یا این است که در ضمن قضیه «هر حیوان جسم است» (کبری) می‌دانیم که انسان نیز که یکی از انواع حیوانات است جسم است، یا نمی‌دانیم. اگر می‌دانیم پس نتیجه قبلاً در کبری معلوم بود و بار دیگر تکرار شده است، پس نتیجه تکرار همان چیزی است که در کبری معلوم است و چیز جدیدی نیست. و اگر مجهول است پس ما خودش را که هنوز مجهول است دلیل بر خودش دانسته در ضمن کبری قرار داده‌ایم و این «مصادره به مطلوب» است؛ یعنی یک شیء مجهول خودش دلیل بر خودش واقع شده است.

این ایراد از استوارت میل فیلسوف معروف انگلیسی است که در قرن

هجدهم میلادی می‌زیسته است[1].

چنانکه می‌بینیم این استدلال حاوی مطلب تازه‌ای نیست، با ایراد ابوسعید ابوالخیر ریشه مشترک دارد و آن این که علم به کبری آنگاه حاصل است که قبلا علم به نتیجه (از راه استقراء) حاصل شده باشد.

پاسخش همان است که قبلًا گفتیم. این که می‌گوید: «آیا نتیجه در ضمن کبری معلوم است یا مجهول؟» پاسخش همان است که بوعلی به ابو سعید داد که نتیجه معلوم است اجمالًا، و مجهول است تفصیلًا؛ لهذا نه تکرار معلوم لازم می‌آید و نه مصادره به مطلوب.

۳. منطق ارسطویی منطق قیاسی است و اساس قیاس بر این است که سیر فکری ذهن همواره «نزولی» و از بالا به پایین است؛ یعنی انتقال ذهن از کلّی به جزئی است. در گذشته چنین تصور می‌شد که ذهن ابتدا کلّیات را درک می‌کند و به وسیله کلیات به درک جزئیات نائل می‌شود، اما تحقیقات اخیر نشان داده که کار کاملًا بر عکس است، سیر ذهن همواره صعودی و از جزئی به کلی است. علیهذا روش قیاسی از نظر مطالعات دقیق علم النفسی جدید روی ذهن و فعالیتهای ذهن، محکوم و مطرود است. به عبارت دیگر، تفکر قیاسی بی اساس است و یگانه راه تفکر استقراء است.

این اشکال بیان عالمانه مطلبی است که ضمن اشکالات گذشته گفته می‌شد. پاسخش این است که محصور ساختن حرکت ذهن به حرکت صعودی به هیچ وجه صحیح نیست، زیرا اولًا چنانکه مکرّر گفته‌ایم خود تجربه و نتیجه‌گیری علمی از امور تجربی بهترین گواه است که ذهن، هم

---

۱. رجوع شود به «المنطق الصوری» علی سامی النشار صفحات ۲۱ و ۲۲ و سیر حکمت در اروپا جلد سوم، ضمن شرح حال و فلسفه استوارت میل، و منطق صوری دکتر محمد خوانساری جلد دوم، صفحه ۱۸۳.

سیر صعودی دارد هم سیر نزولی، زیرا ذهن از آزمایش در چندین مورد یک قاعده کلی استنباط می‌کند و به این وسیله سیر صعودی می‌کند، سپس در سایر موارد همین قاعده کلی را به صورت قیاسی تعمیم می‌دهد و سیر نزولی و قیاسی می‌نماید.

بعلاوه همه اصول قطعی ذهن انسان، تجربی و حسی نیستند. حکم ذهن به اینکه «دور باطل است» و یا «یک جسم در آنِ واحد در دو مکان مختلف محال است وجود داشته باشد» و دهها امثال اینها که حکم مورد نظر، امتناع یا ضرورت است، به هیچ وجه نمی‌تواند حسی، استقرائی یا تجربی بوده باشد.

عجبا خود این استدلال که می‌گوید: «قیاس، انتقال از کلی به جزئی است و انتقال از کلی به جزئی، غلط و نا ممکن است» یک استدلال قیاسی است و از نوع سیر نزولی است. چگونه استدلال کننده می‌خواهد با قیاس که علی الفرض در نظر او باطل است قیاس را ابطال کند؟! اگر قیاس باطل است این قیاس هم باطل است. پس دلیلی بر بطلان قیاس وجود ندارد.

۴. منطق ارسطویی چنین فرض کرده که همواره رابطه دو چیز در یک قضیه به صورت «اندراج» است. لهذا قیاس را منحصر کرده به استثنائی و اقترانی، و قیاس اقترانی را منحصر کرده به چهار شکل معروف، و حال آنکه نوعی رابطه دیگر غیر از رابطه اندراج وجود دارد و آن رابطه «تساوی» یا «اکبریّت» یا «اصغریّت» است که در ریاضیات به کار برده می‌شود، مثل این که می‌گوییم:

زاویه الف مساوی است با زاویه ب
و زاویه ب مساوی است با زاویه ج
پس زاویه الف مساوی است با زاویه ج.

این قیاس با هیچیک از شکلهای چهارگانه منطق منطبق نیست، زیرا «حد وسط» تکرار نشده است.

در قضیه اول، محمول عبارت است از مفهوم «مساوی» و در قضیه دوم، موضوع عبارت است از «زاویه» نه «مساوی» و در عین حال این قیاس منتج است.

این ایراد را منطقیّون ریاضی جدید مانند برتراند راسل و غیره ذکر کرده‌اند.

پاسخ این است که منطقّیین - لااقل منطقّیین اسلامی - این قیاس را شناخته‌اند و آن را «قیاس مساوات» نام نهاده‌اند، ولی آنها معتقدند که قیاس مساوات در واقع چند قیاس اقترانی است که رابطه‌ها همه «اندراجی» می‌شوند. تفصیل مطلب را از کتب منطق مانند اشارات و غیره باید جستجو کرد.

۵. این منطق از نظر صورت نیز ناقص است، زیرا میان قضایای حملیه واقعی [و غیر واقعی مثل] «هر انسان دارای قلب است» که در قوه این است که گفته شود: «اگر چیزی وجود یابد و انسان باشد ضرورتاً باید قلب داشته باشد» فرق نگذاشته است و این فرق نگذاشتن، منشأ اشتباهات عظیم در ماوراء الطبیعه شده است.

پاسخ این است که منطقّیین اسلامی کاملًا به این نکته توجه داشته‌اند و فرق گذاشته‌اند و با توجه به آن فرق، شرایط قیاس را ذکر کرده‌اند، و این بحث چون دامنه دراز دارد ما در اینجا از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

۶. منطق ارسطویی بر اساس مفاهیم و کلّیات ذهن نهاده شده است، در صورتی که مفهوم کلّی حقیقت ندارد، تمام تصورات ذهن جزئی است و کلّی یک لفظ خالی بیش نیست.

این ایراد نیز از استوارت میل است. این نظریه به نام «نومینالیسم»[1] معروف است.

پاسخ این نظریه در فلسفه به خوبی داده شده است.

۷. منطق ارسطویی بر اساس «هویّت» است که می‌پندارد همواره هر چیز خودش است؛ از این رو مفاهیم در این منطق، ثابت و جامد و بی‌حرکت‌اند؛ در صورتی که اصل حاکم بر واقعیتها و مفاهیم، حرکت است که عین دگرگونی- یعنی تبدیل شدن شیء به غیر خود- است. لهذا این منطق با واقعیت تطبیق نمی‌کند. یگانه منطق صحیح آن است که مفاهیم را تحرک ببخشد و از اصل «هویّت» دوری جوید و آن، منطق دیالکتیک است.

این ایراد را پیروان منطق هگل[2] خصوصاً پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک ذکر کرده‌اند و ما در جلد اول و دوم اصول فلسفه در این باره بحث کرده‌ایم.

تحقیق در آن نیز از عهده این درسها بیرون است.

۸. این منطق بر اصل «امتناع تناقض» بنا شده است و حال آن که اصل تناقض مهمترین اصل حاکم بر واقعیت و ذهن است.

پاسخ این ایراد نیز در جلد اول و دوم اصول فلسفه داده شده است. در یکی از درسهای گذشته نیز درباره اصل امتناع تناقض بحث کردیم و در «کلّیات فلسفه» نیز درباره آن گفتگو خواهیم کرد.

---

1 .nominalism.

2 .Hegel.

درس شانزدهم

صناعات خمس

در درسهای گذشته مکرّر درباره مواد قیاسها بحث کردیم. مثلًا در قیاس:

«سقراط انسان است

هر انسانی فانی است

پس سقراط فانی است»

دو قضیه صغری و کبری «ماده قیاس» را تشکیل می‌دهند، ولی این دو قضیه در اینجا شکل خاص دارند و آن این که اولا «حد وسط» تکرار شده، و ثانیاً «حد وسط» محمول در صغری و موضوع در کبری است، و ثالثاً صغری موجبه است و رابعاً کبری کلّیه است. این چگونگیها به این دو قضیه شکل خاص داده است و اینها «صورت قیاس» را تشکیل می‌دهند.

قیاسات از نظر اثر و فایده پنج گونه مختلف‌اند و این پنج گونگی قیاسات مربوط است به ماده نه به صور آنها. انسانها که قیاس می‌کنند و

استدلال قیاسی می‌آورند هدفهای مختلفی دارند. هدف انسانها از قیاسها یکی از آثار پنجگانه‌ای است که بر قیاسها مترتّب است.

اثری که بر قیاس مترتّب می‌شود و هدفی که از آن منظور است گاهی یقین است؛ یعنی منظور قیاس کننده این است که واقعاً مجهولی را برای خود و یا برای مخاطب خود تبدیل به معلوم کند و حقیقتی را کشف کند. در فلسفه و علوم معمولًا چنین هدفی منظور است و چنین نوع قیاساتی تشکیل می‌شود. البته در این وقت حتماً باید از موادی استفاده شود که یقین‌آور و غیر قابل تردید باشد.

ولی گاهی هدف قیاس کننده مغلوب کردن و به تسلیم وادار کردن طرف است. در این صورت ضرورتی ندارد که امور یقینی استفاده شود، و می‌توان از اموری استفاده کرد که خودِ طرف قبول دارد و لو یک امر یقینی نباشد.

و گاهی هدف، اقناع ذهن مخاطب است برای این که به کاری وادار شود و یا از کاری باز داشته شود. در این صورت کافی است که از امور مظنون و غیر قطعی دلیل آورده شود، مثل این که می‌خواهیم شخصی را از کار زشتی باز داریم، مضرّات احتمالی و مظنون آنها را بیان می‌کنیم.

گاهی هدف استدلال کننده صرفاً این است که چهره مطلوب را در آئینه خیال مخاطب، زیبا یا زشت کند. در این صورت با پوشاندن جامه‌های زیبا یا زشت خیالی به مطلوب، استدلال خویش را زینت می‌دهد.

و گاهی هدف، صرفاً اشتباهکاری و گمراه کردن مخاطب است. در این صورت یک امر غیر یقینی را به جای یقینی، و یا یک امر غیر مقبول را به جای مقبول، و یا یک امر غیر ظنّی را به جای یک امر ظنّی به کار می‌برد و اشتباهکاری می‌نماید.

پس هدف انسان از استدلالهای خود یا کشف حقیقت است، یا به زانو درآوردن طرف و بستن راه است بر فکر او، یا اقناع ذهن اوست برای انجام یا ترک کاری، یا صرفاً بازی کردن با خیال و احساسات طرف است که نازیبایی را در خیال او زیبا و یا زیبایی را نازیبا، و یا زیبایی را زیباتر، و یا نازیبایی را نازیباتر سازد؛ و یا هدف، اشتباهکاری است.

به حکم استقراء، قیاسات از نظر اهداف، منحصر به همین پنج نوع است؛ و مواد قیاسات از نظر تأمین این هدفها مختلف‌اند.

۱. قیاسی که بتواند حقیقتی را کشف کند «برهان» نامیده می‌شود.

ماده چنین قیاسی یا باید از محسوسات باشد مثل این که می‌گوییم: «خورشید یک جسم نور دهنده است» و یا باید از مجرّبات باشد مثل این که: «پنی سیلین کانون چرکی را در بدن از بین می‌برد» و یا از بدیهیات اولیه است مثل این که: «دو شیء مساوی با شیء سوم، خودشان مساوی یکدیگرند»؛ و غیر از این سه نوع نیز قضایای یقینی داریم و حاجت به ذکر نیست.

۲. قیاسی که بتواند طرف را وادار به تسلیم کند باید از موادی تشکیل شود که مقبول طرف است، اعمّ از آنکه یقینی باشد یا نباشد، مقبول عموم باشد یا نباشد. این نوع قیاس را «جدل» می‌خوانند؛ مانند این که شخصی اقوال یک حکیم یا فقیه را قبول دارد، به استناد قول این حکیم یا فقیه که مورد قبول آن شخص است او را محکوم می‌کنیم در صورتی که خود ما ممکن است قول آن حکیم یا فقیه یا مطالب مورد اعتراف او را قبول نداشته باشیم. امثله فراوانی برای این مطالب می‌توان ذکر کرد. ما به ذکر یک داستان که مشتمل بر مثالی است می‌پردازیم.

در مجلس مباحثه‌ای که مأمون برای علمای مذاهب و ادیان تشکیل داده بود و حضرت رضا (ع) نماینده مسلمانان بود، بین حضرت رضا و

عالم مسیحی درباره الوهیّت یا عبودیّت عیسی (ع) بحث درگرفت. عالم مسیحی برای عیسی مقام الوهیت و فوق بشری قائل بود. حضرت رضا (ع) فرمود: «عیسی مسیح همه چیزش خوب بود جز یک چیز و آن این که بر خلاف سایر پیامبران به عبادت علاقه‌ای نداشت!» عالم مسیحی گفت: «از تو اینچنین سخن عجیب است، او از همه مردم عابدتر بود».

همینکه حضرت رضا اعتراف عبادت عیسی را از عالم مسیحی گرفت، فرمود: «عیسی چه کسی را عبادت می‌کرد؟» آیا عبادت دلیل عبودیّت نیست؟ آیا عبودیّت دلیل عدم الوهیّت نیست؟

به این ترتیب حضرت رضا با استفاده از امری که مقبول طرف بود (البته مقبول خود امام هم بود) او را محکوم کرد.

۳. قیاسی که هدف از آن اقناع ذهن طرف و ایجاد یک تصدیق است ولو ظنّی باشد و منظور اصلی وادار ساختن طرف به سوی کاری یا بازداشتن او از کاری باشد «خطابه» نامیده می‌شود. در خطابه باید از موادی استفاده شود که حداقل ایجاد ظنّ و گمان در طرف بنماید؛ مانند اینکه می‌گوییم: «دروغگو رسوای خلق است»، «آدم ترسو محروم و ناموفق است».

۴. قیاسی که هدف آن صرفاً جامه زیبای خیالی پوشاندن [به مطلوب] باشد «شعر» نامیده می‌شود. تشبیهات، استعارات، مَجازات همه از این قبیل است. شعر مستقیماً با خیال سر و کار دارد و چون میان تصورات و احساسات رابطه است، یعنی هر تصوری به دنبال خود احساس را بیدار می‌کند، شعر از این راه احساسات را در اختیار می‌گیرد و احیاناً انسان را به کارهای شگفت وا می‌دارد یا از آنها باز می‌دارد.

اشعار رودکی درباره شاه سامانی و تأثیر آنها در تشویق او برای رفتن به بخارا که معروف است، بهترین مثال است:

ای بخارا شاد باش و شاد زی شاه زی تو میهمان آید همی
شاه سرو است و بخارا بوستان سرو سوی بوستان آید همی
شاه ماه است و بخارا آسمان ماه سوی آسمان آید همی

۵. قیاسی که هدف آن اشتباهکاری است «مغالطه» یا «سفسطه» نامیده می‌شود.

دانستن فنّ مغالطه نظیر شناختن آفات و میکروبهای مضرّه و سمومات است که از آن جهت لازم است تا انسان از آنها احتراز جوید، و یا اگر کسی خواست او را فریب داده و مسموم کند فریب نخورد، و یا اگر کسی مسموم شده باشد بتواند او را معالجه کند. دانستن و شناختن انواع مغالطه‌ها برای این است که انسان شخصاً احتراز جوید، و آگاهی یابد تا دیگران او را از راه [مغالطه] نفریبند، و یا گرفتارانِ مغالطه را نجات دهد.

منطقّیین سیزده نوع مغالطه ذکر کرده‌اند. ما در اینجا نمی‌توانیم به تفصیل همه آنها را ذکر کنیم، منتها به بعضی از اقسام آن اشاره می‌کنیم.

مغالطه به طور کلی بر دو قسم است: یا لفظی است و یا معنوی.

«مغالطه لفظی» آن است که منشأ مغالطه، لفظ باشد؛ مانند این که لفظ مشترکی را که دارای دو معنی مختلف است «حد وسط» قیاس قرار دهند، در صغرای قیاس یک معنی را در نظر بگیرند و در کبرای قیاس معنی دیگر را، و قهراً آنچه مکرر شده فقط لفظ است نه معنی، و نتیجه‌ای که گرفته می‌شود قهراً غلط است.

مثلًا می‌دانیم که لفظ «شیر» در فارسی مشترک است میان مایع سفید و آشامیدنی که از پستان حیوانات دوشیده می‌شود، و میان حیوانات درنده معروف جنگلی. حال اگر کسی بگوید:

«مایعی که در پستان حیوانها وجود دارد شیر است

و شیر، درنده و خونخوار است

پس مایعی که در پستانها موجود است درنده و خونخوار است»

مغالطه است. یا این که از باب مجاز و استعاره [درباره] یک انسان قوی گفته می‌شود فلانی فیل است. حال اگر کسی قیاسی به این صورت تشکیل دهد:

«زید فیل است

هر فیلی عاج دارد

پس زید عاج دارد»

این هم مغالطه است.

«مغالطه معنوی» آن است که به لفظ مربوط نیست، بلکه به معنی مربوط است؛ مثل آنچه قبلاً در نفی ارزش قیاس از قول دکارت و غیره نقل کردیم که گفتند: «در هر قیاس اگر مقدمات معلوم است نتیجه خود به خود معلوم است و نیازی به قیاس نیست، و اگر مقدمات مجهول است قیاس نمی‌تواند آنها را معلوم کند، پس به هر حال قیاس بی‌فایده است».

مغالطه اینجاست که می‌گوید: «اگر مقدمات معلوم باشد نتیجه خواه ناخواه معلوم است» در صورتی که معلوم بودن مقدمات موجب معلوم شدن قهری نتیجه نیست. معلوم بودن مقدمات به علاوه اقتران آن معلومات با یکدیگر، سبب معلوم شدن نتیجه می‌گردد، آن هم نه هر اقترانی، بلکه اقتران به شکل خاص که منطق عهده دار بیان آن است. پس این مغالطه از اینجا پیدا شد که یک مطلب نادرست با ماسک یک مطلب درست در قیاس بالا جای گرفته است.

شناختن انواع مغالطه‌ها و تطبیق آنها به موارد که از چه نوع مغالطه‌ای است ضروری و لازم است. می‌توان گفت قیاس مغالطه بیشتر از

قیاس صحیح در کلمات متفلسفان وجود دارد. از این رو شناختن انواع مغالطه‌ها و تطبیق آنها به موارد که از چه نوع مغالطه‌ای است ضروری و لازم است.

بخش دوم

فلسفه

درس اول

فلسفه چیست؟ (۱)

اولین مسأله‌ای که لازم است درباره فلسفه بدانیم این است که «فلسفه چیست؟».

قبل از این که به این پرسش پاسخ دهیم، نظر به یک عده خلط مبحث‌هایی که در پاسخ این پرسش واقع شده است ناچاریم مقدمه‌ای کوتاه درباره مطلبی که معمولًا در کتب منطق ذکر می‌شود بیاوریم.

تعریف لفظی و تعریف معنوی

منطقّیین می‌گویند: آنگاه که از چیستی یک شیء پرسش می‌شود مورد پرسش مختلف است.

گاهی مورد پرسش، معنی و مفهوم لفظ است؛ یعنی هنگامی که

می‌پرسیم «فلان چیز چیست؟» آن «چیز» مورد سؤال، خود همان لفظ است و منظور از «چیستی» آن، این است که معنی لغوی یا اصطلاحی آن لفظ چیست؟ فرض کنید در ضمن قرائت کتابی به لفظ «پوپک» برمی‌خوریم و معنی آن را نمی‌دانیم، از دیگری می‌پرسیم که پوپک چیست؟ او در جواب می‌گوید: پوپک نام مرغی است. یا مثلاً در عبارت منطقیین به لفظ «کلمه» برمی‌خوریم، از دیگری می‌پرسیم که «کلمه» در اصطلاح منطقیین چیست؟ او می‌گوید: «کلمه» در اصطلاح منطقیین عبارت است از «فعل» در اصطلاح نحویین.

بدیهی است که رابطه لفظ و معنی رابطه‌ای است قراردادی و اصطلاحی، خواه اصطلاح عام یا اصطلاح خاص.

در پاسخ اینچنین سؤالی باید موارد استعمال را جستجو کرد و یا به کتب لغت مراجعه کرد. اینچنین سؤالی ممکن است پاسخهای متعدد داشته باشد و همه آنها هم صحیح باشد، زیرا ممکن است یک لفظ در عرفهای مختلف، معانی مختلف داشته باشد؛ مثلاً یک لفظ در عرف اهل منطق و فلسفه ممکن است معنی خاص داشته باشد و در عرف اهل ادب معنی دیگری؛ همچنانکه لغت «کلمه» در عرف عام و هم در عرف علمای ادب یک معنی دارد، و در عرف منطقیین معنی دیگری؛ یا لغت «قیاس» در عرف منطقیین یک معنی دارد و در عرف فقها و اصولیین معنی دیگری.

وقتی یک لفظ در عرف واحد دو معنی یا چند معنی مختلف داشته باشد، در این گونه موارد باید گفت این لغت در فلان اصطلاح به این معنی است و در فلان اصطلاح دیگر به فلان معنی دیگر است. پاسخهایی که به این گونه سؤالات داده می‌شود «تعریف لفظی» نامیده می‌شود.

ولی گاهی که از چیستی یک شیء سؤال می‌شود، مورد پرسش معنی

لفظ نیست، بلکه حقیقت معنی است؛ نمی‌خواهیم بپرسیم: «معنی ایـن لفـظ چیست؟»، معنی لفظ را می‌دانیم ولی حقیقت و کنه معنــی بـر مـا مجهـول است؛ سـؤال از حقیقـت و کنـه معنــی اسـت. مثلًـا اگـر بپرسـیم: «انسـان چیست؟» مقصود این نیست که لغت «انسان» برای چه معنی وضـع شـده است. همه می‌دانیم که لغت «انسان» برای همین موجـود خـاص دو پـای راست اندام سخنگو وضع شده است، بلکه سؤال از این است کـه ماهیـت و حقیقت انسان چیست؟ بدیهی است که پاسخ صحیح چنین سؤالی جـز یـک چیز نمی‌تواند باشد؛ یعنی ممکن نیست که چند پاسخ متعـدد همـه صـحیح باشد. پاسخی که به این گونـه سـؤالات داده مـی‌شـود «تعریـف حقیقـی» خوانده می‌شود.

تعریف لفظی بر تعریف حقیقی مقدّم است؛ یعنی اول باید مفهوم لفـظ را مشخص کرد و سپس آن معنی مشخص شده را تعریف حقیقی کرد، و الّا موجب مغالطه و مشاجره‌های بیجا خواهد شد، زیرا اگر لفظی معانی لغوی یا اصطلاحی متعددی داشته باشد و این تعدد معـانی مغفـولٌ‌عنـه باشـد، هـر دسته‌ای ممکن است معنی و اصطلاح خاصی را منظور نظر قرار دهند و آن را تعریف کنند، غافل از این که هر کدام از اینها چیزی را در نظر دارد غیـر از آن چیزی که دیگری در نظر گرفته است و بی‌جهت با یکدیگر مشـاجره می‌کنند.

عدم تفکیک معنی لفظ از حقیقت معنی موجب مـی‌گـردد کـه احیانـاً تحولات و تطوراتی که در معنی لفظ پدید آمده اسـت بـه حسـاب حقیقـت معنی گذاشته شود. مثلًا ممکن است لفظ خاصی ابتدا در یک معنــیِ «کـلّ» استعمال شود و بعد اصطلاحات تغییر کند و عیناً همان لفظ به جای کل در مورد «جزء» آن کل استعمال شود. اگر کسی معنی لفظ را از حقیقت معنـی

تفکیک نکند خواهد پنداشت که آن کل واقعاً «تجزیه» شده است، و حال آن که در آن کل تغییری رخ نداده است بلکه لفظ مستعمل در کل جای خود را عوض کرده و در جزء آن کل استعمال شده است.

اتفاقاً در مورد «فلسفه» چنین اشتباهی دامنگیر عموم فلاسفه غرب و مقلدان شرقی آنها شده است و شاید توفیق بیابیم و در درسهای بعد آن را توضیح دهیم.

کلمه «فلسفه» یک کلمه اصطلاحی است و معانی اصطلاحی متعدد و گوناگونی یافته است. گروههای مختلف فلاسفه هر کدام تعریف خاصی از «فلسفه» کرده‌اند ولی این اختلاف تعریف و تعبیر مربوط به یک حقیقت نیست، هر گروهی این لفظ را در معنی خاص به کار برده‌اند و همان معنی خاصِّ منظور خویشتن را تعریف کرده‌اند.

آنچه یک گروه آن را «فلسفه» می‌نامد گروه دیگر آن را «فلسفه» نمی‌نامد، یا اساساً ارزش آن را منکر است و یا آن را به نام دیگر می‌خواند و یا جزء علم دیگر می‌داند، و قهراً از نظر هر گروه، گروه دیگر «فیلسوف» خوانده نمی‌شوند. از این رو ما در پاسخ «فلسفه چیست؟» سعی می‌کنیم که با توجه به اصطلاحات مختلف به پاسخ بپردازیم. اول به پاسخ این پرسش از نظر فلاسفه اسلامی می‌پردازیم و قبل از هر چیز ریشه لغوی این کلمه را مورد بحث قرار می‌دهیم.

لغت «فلسفه»

این لغت ریشه یونانی دارد. همه علمای قدیم و جدید که با زبان یونانی و تاریخ علمی یونان قدیم آشنا بوده‌اند می‌گویند:

این لغت مصدر جعلی عربی کلمه «فیلوسوفیا» [1] است. کلمه «فیلوسوفیا» مرکّب است از دو کلمه «فیلو» [2] و «سوفیا» [3]. کلمه «فیلو» به معنی دوستداری و کلمه «سوفیا» به معنی دانایی است. پس کلمه «فیلوسوفیا» به معنی دوستداری دانایی است؛ و افلاطون، سقراط را «فیلوسوفس» [4] یعنی دوستدار دانایی معرفی می‌کند [5]. علیهذا کلمه «فلسفه» که مصدر جعلی عربی است به معنی فیلسوفی‌گری است.

قبل از سقراط گروهی پدید آمدند که خود را «سوفیست» [6] یعنی دانشمند می‌نامیدند. این گروه ادراک انسان را مقیاس حقیقت و واقعیت می‌گرفتند و در استدلالهای خود مغالطه به کار می‌بردند.

تدریجا لغت «سوفیست» مفهوم اصلی خود را از دست داد و مفهوم «مغالطه کار» به خود گرفت و سوفیست‌گری مرادف شد با مغالطه کاری. کلمه «سفسطه» در زبان عربی مصدر ساختگی «سوفیست» است که اکنون در میان ما به معنی مغالطه کاری است.

سقراط به علت تواضع و فروتنی که داشت، و هم شاید به علت احتراز از همردیف شدن با سوفیستها، امتناع داشت که او را «سوفیست» یا دانشمند خوانند [7] و از این رو خود را «فیلسوف» یعنی دوستدار دانش خواند. تدریجا کلمه «فیلوسوفیا» بر عکس کلمه «سوفیست» که از مفهوم «دانشمند» به

1 .Philosophia.

2 .Philo.

3 .Sophia

4 .Philosophes.

۵. ملل و نحل شهرستانی، ج ۲/ ص ۲۳۱، و تاریخ فلسفه دکتر هومن، ج ۱/ ص ۲۰.

6 .Sophist.

۷. تاریخ فلسفه دکتر هومن، ج ۱/ ص ۱۶۹.

مفهوم «مغالطه کار» سقوط گرفت، از مفهوم «دوستدار دانش» بـه مفهـوم «دانشمند» ارتقاء یافت و کلمه «فلسفه» نیز مرادف شد با دانـش. علیهـذا لغت «فیلسوف» به عنوان یک لغت اصطلاحی، قبـل از سـقراط بـه کسـی اطلاق نشده است و بعد از سقراط نیز بلافاصله به کسی اطلاق نشده. لغت «فلسفه» نیز در آن ایّام هنوز مفهوم مشـخص نداشـته اسـت و مـی‌گوینـد ارسطو نیز این لغت را به کار نبـرده اسـت و بعـدها اصـطلاح «فلسـفه» و «فیلسوف» رایج شده است.

در اصطلاح مسلمین

مسلمین این لغت را از یونان گرفتند، صیغه عربی از آن ساختند و صیغه شرقی به آن دادند و آن را به معنی «مطلق دانش عقلی» به کار بردند.

«فلسفه» در اصطلاح شایع مسلمین نام یک فن خاص و دانش خاص نیست، همه دانشهای عقلی را در مقابل دانشهای نقلی از قبیل لغـت، نحـو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عَروض، تفسیر، حدیث، فقه، اصول، تحت عنـوان کلی «فلسفه» نام می‌بردند؛ و چون این لغـت مفهـوم عـامّی داشـت، قهـرا «فیلسوف» به کسی اطلاق می‌شد که جامع همـه علـوم عقلـی آن زمـان، اعمّ از الهیات و ریاضیات و طبیعیـات و سیاسـیات و اخلاقیـات و منزلیـات بوده باشد؛ و به این اعتبار بود که می‌گفتند: «هر کس فیلسوف باشد جهانی می‌شود علمی، مشابه جهان عینی».

مسلمین آنگاه که می‌خواستند تقسیم ارسـطویی را دربـاره علـوم بیـان کنند کلمه «فلسفه» یا کلمه «حکمت» را بـه کـار مـی‌بردنـد، مـی‌گفتنـد: فلسفه (یعنی علم عقلی) بر دو قسم است: نظری و عملی.

«فلسفه نظری» آن است که درباره اشیاء آنچنانکه هستند بحث

می‌کند، و «فلسفه عملی» آن است که درباره افعال انسان آنچنانکه باید و شایسته است باشد بحث می‌کند. فلسفه نظری بر سه قسم است: الهیات یا فلسفه عُلیا، ریاضیات یا فلسفه وسطی، طبیعیات یا فلسفه سفلی.

فلسفه علیا یا الهیات به نوبه خود مشتمل بر دو فنّ است: امور عامّه، و دیگر الهیات بالمعنی الاخص.

ریاضیات چهار بخش است و هر کدام علم علیحده است: حساب، هندسه، هیئت، موسیقی.

طبیعیات نیز به نوبه خود بخشها و اقسام زیادی دارد. فلسفه عملی نیز به نوبه خود تقسیم می‌شود به علم اخلاق، علم تدبیر منزل، علم سیاست مدن.

علیهذا پس فیلسوف کامل یعنی جامع همه علوم نامبرده.

فلسفه حقیقی یا علم اعلی

از نظر این فلاسفه، در میان بخشهای متعدد فلسفه، یک بخش نسبت به سایر بخشها امتیاز خاص دارد و گویی یک سر و گردن از همه آنها بلندتر است و آن همان است که به نامهای «فلسفه اولی»، «فلسفه علیا»، «علم اعلی»، «علم کلّی»، «الهیّات»، «ما بعد الطبیعه» (متافیزیک) خوانده می‌شود. امتیاز این علم نسبت به سایر علوم یکی در این است که‌ـ به عقیده قدما ـ از هر علم دیگر برهانی‌تر و یقینی‌تر است؛ دیگر این که بر همه علوم دیگر ریاست و حکومت دارد و در واقع ملکه علوم است، زیرا علوم دیگر به او نیاز کلی دارند و او نیاز کلی به آنها ندارد؛ سوم این که از همه

علوم دیگر کلی‌تر و عام‌تر است[1]. از نظر این فلاسفه، فلسفه حقیقی همین علم است؛ از این رو گاهی کلمه «فلسفه» به خصوص این علم اطلاق می‌شد، ولی این اطلاق به ندرت اتفاق می‌افتاد.

پس، از نظر قدمای فلاسفه، لغت «فلسفه» دو معنی داشت: یکی معنی شایع، که عبارت بود از مطلق دانش معقول که شامل همه علوم غیر نقلی بود؛ دیگر معنی غیر شایع، که عبارت بود از علم الهی یا فلسفه اولی که از شعب سه گانه فلسفه نظری است.

بنابر این اگر فلسفه را به حسب اصطلاح قدما بخواهیم تعریف کنیم و اصطلاح شایع را در نظر بگیریم، «فلسفه» چون یک لغت عامّ است و به فنّ خاص و علم خاص اطلاق نمی‌شود، تعریف خاص هم ندارد. فلسفه به حسب این اصطلاح شایع یعنی علم غیر نقلی، و فیلسوف شدن یعنی جامع همه علوم شدن؛ و به اعتبار همین عمومیت مفهوم «فلسفه» بود که می‌گفتند: «فلسفه کمال نفس انسان است هم از جنبه نظری و هم از جنبه عملی».

اما اگر اصطلاح غیر شایع را بگیریم و منظورمان از «فلسفه» همان علمی باشد که قدما آن را «فلسفه حقیقی» و یا «فلسفه اولی» و یا «علم اعلی» می‌خواندند، «فلسفه» تعریف خاص دارد و پاسخ سؤال «فلسفه چیست؟» این است که فلسفه عبارت است از: «علم به احوال موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعین خاص دارد، مثلًا جسم است یا کمّ است یا کیف است یا انسان است یا گیاه است و غیره».

توضیح مطلب این است که اطلاعات ما درباره اشیاء دو گونه است: یا

---

[1]. بیان و اثبات این سه امتیاز از عهده این بحثهای مختصر خارج است. رجوع شود به سه فصل اول الهیات شفا و اوائل جلد اول اسفار.

مخصوص است به نوع و یا جنس معیّنی، و به عبارت دیگر درباره احـوال و احکام و عوارض خاص یک نوع و یا یک جنس معیّن است، مثل علم ما بـه احکام اعداد و یا احکام مقادیر و یا احوال و آثار گیاهان و یا احـوال و آثـار و احکام بدن انسان و امثال اینها که اول را علم «حساب» یا «عدد شناسـی» می‌نامیم، و دوم را علم «هندسه» یا «مقدار شناسی»، و سوم را علم «گیـاه شناسی»، و چهارم را علم «پزشکی» یا «بدن شناسی»، و همچنـین سـایر علوم از قبیل آسمان شناسی، زمین شناسی، معدن شناسی، حیوان شناسـی، روان شناسی، جامعه شناسی، اتم شناسی و غیره.

و یا مخصوص به نوع خاص نیست، یعنی موجود از آن جهت کـه نـوع خاص است آن احوال و احکام و آثار را نـدارد، بلکـه از آن جهـت دارای آن احکام و احوال و آثار است که «موجود» است. به عبارت دیگر جهان گاهی از نظر کثرت و موضوعاتِ جدا جدا مورد مطالعه قـرار مـی‌گیـرد و گـاهی از جهت وحدت؛ یعنی «موجود» را از آن جهت که موجود است به عنوان یـک «واحد» در نظر می‌گیریم و مطالعات خود را درباره آن «واحد» کـه شـامل همه چیز است ادامه می‌دهیم.

ما اگر جهان را به یک اندام تشبیه کنیم می‌بینیم که مطالعه ما دربـاره این اندام دو گونه است: برخی مطالعات ما مربـوط اسـت بـه اعضـای ایـن اندام، مثلًا سر یا دست یا پا یا چشم این اندام، ولی برخی مطالعات ما مربوط می‌شود به کلّ اندام، مثل این که آیا این اندام از کِی به وجود آمده اسـت و تا کی ادامه می‌یابد؟ و آیا اساساً «کِی» درباره مجموع اندام معنی و مفهـوم دارد یا نه؟ آیا این انـدام یـک وحـدت واقعـی دارد و کثـرت اعضـا کثـرت ظاهری و غیر حقیقی است، یا وحدتش اعتبـاری اسـت و از حـد وابسـتگی ماشینی یعنی وحدت صناعی تجاوز نمی‌کند؟ آیا این اندام یک مبـدأ دارد کـه سـایر

اعضا از آن به وجود آمده‌اند؟ مثلًا آیا این اندام سر دارد و سرِ اندام منشأ پیدایش سایر اعضاست یا اندامی است بی سر؟ آیا اگر سر دارد، سر این اندام از یک مغز شاعر و مدرک برخوردار است و یا پوک و خالی است؟ آیا تمام اندام- حتی ناخن و استخوان- از نوعی حیات و زندگی برخوردار است و یا شعور و ادراک در این اندام محدود است به برخی موجودات که تصادفاً مانند کرمهایی که در یک لش مرده پیدا می‌شوند پیدا شده‌اند و آن کرمها همانهاست که به نام «حیوان» و از آن جمله «انسان» خوانده می‌شوند؟ آیا این اندام در مجموع خود هدفی را تعقیب می‌کند و به سوی کمال و حقیقتی روان است یا موجودی است بی هدف و بی مقصد؟ آیا پیدایش و زوال اعضا تصادفی است یا قانون علّیت بر آن حکمفرماست و هیچ پدیده‌ای بدون علت نیست و هر معلول خاص از علت خاص پدید می‌آید؟ آیا نظام حاکم بر این اندام، نظامی قطعی و لا یتخلّف است یا هیچ ضرورت و قطعیتی بر آن حاکم نیست؟ آیا ترتیب و تقدم و تأخر اعضای این اندام، واقعی و حقیقی است یا نه؟ مجموع جهازات کلی این اندام چند تاست؟ و امثال اینها.

آن قسمت از مطالعات ما که مربوط می‌شود به عضو شناسی جهان هستی، «علم» است و آن قسمت از مطالعات که مربوط می‌شود به اندام‌شناسی جهان، «فلسفه» است.

پس می‌بینیم که یک «تیپ» خاص از مسائل است که با مسائل هیچ علمی از علوم جهان که درباره یک موجود خاص تحقیق می‌کند شباهت ندارد ولی خودشان تیپ خاصی را تشکیل می‌دهند. وقتی که درباره این تیپ مسائل از نظر شناسایی «اجزاء العلوم» مطالعه می‌کنیم و می‌خواهیم بفهمیم از نظر فنی، مسائل «این تیپی» از عوارض چه موضوعی به شمار

می‌روند، می‌بینیم از عوارض «موجود بما هو موجود» است و البته توضیح و تشریح این مطلب در کتب مبسوط فلسفی باید صورت گیرد و از عهده این درس خارج است.

علاوه بر مسائل بالا، هر گاه ما [بخواهیم] درباره ماهیت اشیاء بحث کنیم که مثلًا ماهیت و چیستی و تعریف واقعی «جسم» یا «انسان» چیست؟ یا هرگاه بخواهیم درباره وجود و هستی اشیاء بحث کنیم، مثلًا آیا دایره حقیقی یا خط حقیقی موجود است یا نه؟ باز به همین فن مربوط می‌شود، زیرا بحث درباره این امور نیز بحث درباره عوارض موجود بما هو موجود است؛ یعنی به اصطلاح، ماهیات از عوارض و احکام موجود بما هو موجود می‌باشند. این بحث نیز دامنه دراز دارد و از حدود این درس خارج است. در کتب مبسوط فلسفی درباره آن بحث شده است.

نتیجه بحث این شد که اگر کسی از ما بپرسد که «فلسفه چیست؟» ما قبل از آن که به پرسش او پاسخ دهیم می‌گوییم این لغت در عرف هر گروهی اصطلاح خاص دارد؛ اگر منظور تعریف فلسفه مصطلح مسلمین است، در اصطلاح رایج مسلمین این کلمه اسم جنس است برای همه علوم عقلی و نام علم خاصی نیست که بتوان تعریف کرد؛ و در اصطلاح غیر رایج، نام فلسفه اولی است و آن علمی است که درباره کلّی‌ترین مسائل هستی- که مربوط به هیچ موضوع خاص نیست و به همه موضوعات هم مربوط است- بحث می‌کند، آن علمی است که همه هستی را به عنوان موضوع واحد مورد مطالعه قرار می‌دهد.

درس دوم

فلسفه چیست؟ (۲)

در درس گذشته، «فلسفه» را در اصطلاح مسلمین تعریف کردیم. اکنون لازم است برخی تعریفات دیگر «فلسفه» را نیز برای این که فی‌الجمله آشنایی پیدا شود نقل نماییم.

ولی قبل از پرداختن به تعریفات جدید، به یک اشتباه تاریخی که منشأ اشتباه دیگری نیز شده است باید اشاره کنیم.

ما بعد الطبیعه، متا فیزیک

ارسطو اول کسی است که پی برد یک سلسله مسائل است که در هیچ علمی از علوم، اعمّ از طبیعی یا ریاضی یا اخلاقی یا اجتماعی یا منطقی، نمی‌گنجد و باید آنها را به علم جداگانه‌ای متعلق دانست. شاید همو اول

کسی است که تشخیص داد محوری که این مسائل را به عنوان عـوارض و حالات خود گرد خود جمع می‌کند «موجود بما هو موجـود» اسـت، و شـاید همو اول کسی است که کشف کرد رابطه و عامل پیوند مسائل هر علـم بـا یکدیگر و ملاک جدایی آنها از مسائل علوم دیگر چیزی است که «موضوع علم» نامیده می‌شود.

البته مسائل این علم بعدها توسعه پیدا کـرد وماننـد هـر علـم دیگـر اضـافات زیـادی یافـت. ایـن مطلـب از مقایسـه مابعدالطبیعـه ارسـطو بـا مابعدالطبیعه ابن سینا، تا چه رسد بـه مابعدالطبیعـه صـدرالمتألّهین، روشـن می‌شود. ولی به هر حال ارسطو اول کسی است که این علم را به عنوان یک علم مستقل کشف کرد و به آن در میان علوم دیگر جای مخصوص داد.

ولی ارسطو هیچ نامی روی این علم نگذاشته بود. آثار ارسطو را بعـد از او در یک دائرهٔ المعارف جمع کردند. این بخش از نظر ترتیب بعد از بخش «طبیعیّات» قرار گرفت و چون نام مخصوص نداشت بـه «متـا فیزیـک» [۱] یعنی «بعد از فیزیک» معروف شد. کلمه «متا فیزیک» به وسیله متـرجمین عربی به «ما بعد الطبیعه» ترجمه شد.

کم کم فراموش شد که این نام بدان جهت به این علم داده شده که در کتاب ارسطو بعد از «طبیعیات» قرار گرفته است. چنین گمان رفت که ایـن نام از آن جهت به این علم داده شده است که مسائل این علـم- یـا لااقـل بعضی از مسائل این علم از قبیل خدا، عقول مجرّده- خارج از طبیعت‌اند. از این رو برای افرادی مانند ابن سینا این سؤال مطرح شد که می‌بایست ایـن علم «ما قبل الطبیعه» خوانده می‌شد نه «مـا بعـد الطبیعـه»، زیـرا اگـر بـه

1 .metaphysics.

اعتبار اشتمال این علم بر بحث خدا آن را به این نام خوانده‌اند خـدا قبـل از طبیعت قرار گرفته نه بعد از آن[1].

بعدها در میان برخی از متفلسفان جدید این اشتباه لفظی و ترجمـه‌ای منجر به یک اشتباه معنوی شد. گروه زیـادی از اروپاییـان کلمـه «مـا بعـد الطبیعه» را مساوی با ماوراء الطبیعه پنداشتند و گمان کردنـد کـه موضـوع این علم اموری اسـت کـه خـارج از طبیعـت‌انـد و حـال آن کـه– چنانکـه دانستیم– موضوع این علم شامل طبیعت و ماوراء طبیعت و بالأخره هر چـه موجود است می‌شود. به هر حال این دسته به غلط این علم را چنین تعریف کردند: «متافیزیک علمی است که فقط درباره خـدا و امـور مجـرد از مـاده بحث می‌کند».

فلسفه در عصر جدید

چنانکه می‌دانیم نقطه عطف در عصر جدید نسبت به عصر قدیم که از قرن شانزدهم آغاز می‌شود و به وسیله گروهـی کـه در رأس آنهـا دکـارت فرانسوی و بیکن انگلیسی بودند صورت گرفت این بود که روش قیاسـی و عقلی در علوم جای خـود را بـه روش تجربـی و حسـی داد؛ علـوم طبیعـی یکسره از قلمرو روش قیاسی خـارج شـد و وارد حـوزه روش تجربـی شـد؛ ریاضیات حالت نیمه قیاسی و نیمه تجربی به خود گرفت.

پس از این جریان این فکر برای بعضی پیدا شد که روش قیاسـی بـه هیچ وجه قابل اعتماد نیست، پس اگر علمی در دسترس تجربـه و آزمـایش عملی نباشد و بخواهد صرفاً از قیاس استفاده کند، آن علم اساسی نـدارد، و

۱. الهیات شفا، چاپ قدیم، ص ۱۵.

چون علم ما بعد الطبیعه چنین است، یعنی تجربه و آزمایش عملی را در آن راه نیست، پس این علم اعتبار ندارد، یعنی مسائل این علم نفیاً و اثباتاً قابل تحقیق و مطالعه نیستند. این گروه گرد آن علمی که یک روز یک سر و گردن از همه علوم دیگر بلندتر بود و «اشرف علوم» و «ملکه علوم» خوانده می‌شد یک خط قرمز کشیدند. از نظر این گروه، علمی به نام علم «مابعد الطبیعه» یا «فلسفه اولی» یا هر نام دیگر وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. این گروه در حقیقت گرامی‌ترین مسائل مورد نیاز عقل بشر را از بشر گرفتند.

گروهی دیگر مدعی شدند که روش قیاسی در همه جا بی‌اعتبار نیست، در ما بعد الطبیعه و اخلاق باید از آن استفاده کرد. این گروه اصطلاح جدیدی خلق کردند و آنچه را که با روش تجربی قابل تحقیق بود «علم» خواندند و آنچه می‌بایست با روش قیاسی از آن استفاده شود، اعمّ از متافیزیک و اخلاق و منطق و غیره، آن را «فلسفه» خواندند. پس تعریف «فلسفه» در اصطلاح این گروه عبارت است از: «علومی که صرفاً با روش قیاسی تحقیق می‌شوند و تجربه و آزمایش عملی را در آنها راه نیست».

بنابر این نظر، مانند نظر علمای قدیم کلمه «فلسفه» یک اسم عامّ است نه اسم خاصّ، یعنی نام یک علم نیست، نامی است که شامل چندین علم می‌گردد. ولی البته دایره فلسفه به حسب این اصطلاح نسبت به اصطلاح قدما تنگ‌تر است، زیرا فقط شامل علم ما بعد الطبیعه و علم اخلاق و علم منطق و علم حقوق و احیاناً بعضی علوم دیگر می‌شود و اما ریاضیات و طبیعیات در خارج این دایره قرار می‌گیرند، بر خلاف اصطلاح قدما که شامل ریاضیات و طبیعیات هم بود.

گروه اول که به کلی منکر ما بعد الطبیعه و منکر روش قیاسی بودند و تنها

علوم حسی و تجربی را معتبر می‌شناختند کم کم متوجه شدند که اگـر هـر چه هست منحصر به علوم تجربی باشد- و مسائل این علوم هم که جزئـی است؛ یعنی مخصوص بـه موضـوعات خـاص اسـت- مـا از شـناخت کلّـی جهان- که فلسفه یا ما بعد الطبیعه مـدعی عهـده‌داری آن بـود- بـه کلـی محروم خواهیم ماند؛ از این رو فکر جدیدی برایشـان پیـدا شـد و آن پایـه گذاری «فلسفه علمی» بود یعنی فلسفه‌ای که صد در صد متکی بـه علـوم است و در آن از مقایسه علوم با یکدیگر و پیوند مسائل آنها با مسائل دیگـر و کشف نوعی رابطه و کلّیت میان قوانین و مسائل علوم بـا یکـدیگر، یـک سلسله مسائل کلی‌تر به دست می‌آید. این مسائل کلی‌تر را به نام «فلسفه» خواندند. اگوست کنت [1] فرانسوی و هربرت اسپنسر [2] انگلیسی چنین روشی پیش گرفتند.

فلسفه از نظر این دسته، دیگر آن علمی نبود که مستقل شناخته می‌شد چه از نظر موضوع و چه از نظر مبادی، زیرا آن علم موضوعش «موجود بمـا هو موجود» بود و مبادی‌اش- و لااقل مبادی عمده‌اش- بدیهیات اولیه بود؛ بلکه علمی شد که کارش تحقیق در فراورده‌های علوم دیگر و پیونـد دادن میان آنها و استخراج مسائل کلی‌تر از مسائل محدودتر علوم بود.

فلسفه تحصّـلی اگوسـت کنـت فرانسـوی و فلسـفه ترکیبـی هربـرت اسپنسر انگلیسی از این نوع است.

از نظر این گروه، فلسفه، علمی جدا از سایر علوم نیست، بلکـه نسـبت علوم با فلسفه از قبیل نسبت یک درجه از معرفت با یک درجه کامـل‌تـر از معرفت درباره یک چیز است؛ یعنی فلسفه، ادراک وسیع‌تر و کلی‌تر همان

---

1 .Auguste Cont.

2 .Herbert Spencer.

چیزهایی است که مورد ادراک و معرفت علوم است.

برخی دیگر مانند کانت [1] قبل از هر چیز تحقیق درباره خود معرفت و قوّه‌ای که منشأ این معرفت است- یعنی عقل- را لازم شمردند و به نقد و نقّادی عقل انسان پرداختند و تحقیقات خود را «فلسفه» یا «فلسفه نقّادی» (Critical philosophy) نام نهادند.

البته این فلسفه نیز با آنچه نزد قدما به نام «فلسفه» خوانده می‌شد جز اشتراک در لفظ وجه مشترک دیگری ندارد، همچنانکه با فلسفه تحققی اگوست کنت و فلسفه ترکیبی اسپنسر نیز وجه اشتراکی جز لفظ ندارد. فلسفه کانت به منطق- که نوعی خاص از فکر شناسی است- از فلسفه- که جهان شناسی است- نزدیک‌تر است.

در جهان اروپا کم کم آنچه «نه علم» بود، یعنی در هیچ علم خاصی از علوم طبیعی یا ریاضی نمی‌گنجید و در عین حال یک نظریه درباره جهان یا انسان یا اجتماع بود، به نام «فلسفه» خوانده شد. اگر کسی همه «ایسم» هایی را که در اروپا و امریکا به نام «فلسفه» خوانده می‌شود جمع کند و تعریف همه را به دست آورد، می‌بیند که هیچ وجه مشترکی جز «نه علم» بودن ندارند.

این مقدار که اشاره شد برای نمونه بود که بدانیم تفاوت فلسفه قدیم با فلسفه‌های جدید از قبیل تفاوت علوم قدیمه با علوم جدیده نیست.

علم قدیم با علم جدید، مثلًا طبّ قدیم و طبّ جدید، هندسه قدیم و هندسه جدید، علم النفس قدیم و علم النفس جدید، گیاه شناسی قدیم و گیاه شناسی جدید و ... تفاوت ماهوی ندارند؛ یعنی چنین نیست که مثلًا

---

1 .Kant.

کلمه «طب» در قدیم نام یک علم بود و در جدید نام یک علم دیگر. طب قدیم و طب جدید هر دو دارای تعریف واحد هستند. «طب» به هر حال عبارت است از معرفت احوال و عوارض بدن انسان. تفاوت طب قدیم و طب جدید یکی در شیوه تحقیق مسائل است که طب جدید از طب قدیم تجربی‌تر است و طب قدیم از طب جدید استدلالی‌تر و قیاسی‌تر است، و دیگر در نقص و کمال است، یعنی طب قدیم ناقص‌تر و طب جدید کامل‌تر است. و همچنین سایر علوم.

اما «فلسفه» در قدیم و جدید یک نام است برای معانی مختلف و گوناگون، و به حسب هر معنی تعریف جداگانه دارد. چنانکه خواندیم، در قدیم گاهی کلمه «فلسفه» نام «مطلق علم عقلی» بود و گاهی این نام اختصاص می‌یافت به یکی از شعب یعنی علم ما بعد الطبیعه یا فلسفه اولی، و در جدید این نام به معانی متعدد اطلاق شده و بر حسب هر معنی یک تعریف جداگانه دارد.

جدا شدن علوم از فلسفه

یک غلط فاحش رایج در زمان ما که از غرب سرچشمه گرفته است و در میان مقلّدان شرقی غربیان نیز شایع است، افسانه جدا شدن علوم از فلسفه است. یک تغییر و تحول لفظی که به اصطلاحی قرار دادی مربوط می‌شود با یک تغییر و تحول معنوی که به حقیقت یک معنی مربوط می‌گردد اشتباه شده و نام «جدا شدن علوم از فلسفه» به خود گرفته است.

چنانکه سابقاً گفتیم، کلمه «فلسفه» یا «حکمت» در اصطلاح قدما غالباً به معنی دانش عقلی در مقابل دانش نقلی به کار می‌رفت و لهذا مفهوم این لفظ شامل همه اندیشه‌های عقلانی و فکری بشر بود.

در این اصطلاح، لغت «فلسفه» یک اسم عام و اسم جنس بود نه اسم خاص. بعد در دوره جدید این لفظ اختصاص یافت بـه مـا بعـد الطبیعـه و منطق و زیبایی شناسی و امثال اینها. این تغییر اسم سبب شده کـه برخـی بپندارند که فلسفه در قدیم یک علم بود و مسـائلش الهیـات و طبیعیـات و ریاضیات و سایر علوم بود، بعد طبیعیات و ریاضیات از فلسفه جـدا شـدند و استقلال یافتند.

اینچنین تعبیری درست مثل این است که مثلًا کلمه «تن» یک وقـت به معنی بدن در مقابل روح به کار برده شود و شامل همه انـدام انسـان از سر تا پا بوده باشد، و بعد اصطلاح ثانوی پیدا شود و این کلمـه در مـورد از گردن به پایین، در مقابل «سر» به کار برده شود و آنگاه برای برخـی ایـن توهّم پیدا شود که سر انسان از بدن انسان جدا شده است؛ یعنی یک تغییـر و تحول لفظی با یک تغییر و تحول معنوی اشـتباه شـود؛ و نیـز مثـل ایـن است که کلمه «فارس» یک وقت به همه ایران اطلاق مـی‌شـده اسـت و امروز به استانی از استانهای جنوبی ایران اطلاق می‌شود و کسی پیدا شـود و گمان کند که استان فارس از ایران جدا شده اسـت. جـدا شـدن علـوم از فلسفه از همین قبیـل اسـت. علـوم روزی تحـت نـام عـامّ «فلسـفه» یـاد می‌شدند و امروز این نام اختصاص یافته به یکی از آن علوم.

این تغییر نام ربطی به جدا شدن علوم از فلسفه ندارد. علوم هیچوقـت جزء فلسفه به معنای خاص این کلمه نبوده تا جدا شود.

درس سوم

فلسفهٔ اشراق و فلسفهٔ مشّاء

فلاسفه اسلامی به دو دسته تقسیم می‌شوند: فلاسفه اشراق و فلاسفه مشّاء. سر دسته فلاسفه اشراقی اسلامی، شیخ شهاب الدین سهروردی از علمای قرن ششم است، و سر دسته فلاسفه مشّاء اسلامی، شیخ الرئیس ابوعلی بن سینا به شمار می‌رود.

اشراقیان پیرو افلاطون، و مشّائیان پیرو ارسطو به شمار می‌روند. تفاوت اصلی و جوهری روش اشراقی و روش مشّائی در این است که در روش اشراقی برای تحقیق در مسائل فلسفی و مخصوصاً «حکمت الهی» تنها استدلال و تفکرات عقلی کافی نیست، سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن نیز برای کشف حقایق، ضروری و لازم است، اما در روش مشّائی تکیه فقط بر استدلال است.

لفظ «اشراق» که به معنی تابش نور است، برای افـاده روش اشـراقی مفید و رساست، ولی کلمه «مشّاء» که به معنی «راه رونده» یا «بسـیار راه رونده» است صرفاً نامگذاری است و روش مشّائی را افاده نمی‌کند. گوینـد علت این که ارسطو و پیروانش را «مشّائین» خواندند این بـود کـه ارسـطو عادت داشت که در حال قدم زدن و راه رفتن افاده و افاضه کند. پـس اگـر بخواهیم کلمه‌ای را به کار بریم که مفید مفهوم روش فلسفی مشّائین باشد باید کلمه «استدلالی» را بـه کـار بـریم و بگـوییم فلاسـفه دو دسـته‌انـد: اشراقیّون و استدلالیّون.

این جا لازم است تحقیق شود که آیا واقعاً افلاطون و ارسطو دارای دو متد مختلف بوده‌اند و چنین اختلاف نظری میان استاد (افلاطون) و شـاگرد (ارسطو) بوده است؟ و آیا طریقه‌ای که شیخ شهاب الدین سهروردی- که از این پس ما او را با نام کوتاهش به نام «شیخ اشـراق» خـواهیم خوانـد- در دوره اسلامی آن را بیان کـرده اسـت طریقـه افلاطـون اسـت و افلاطـون طرفدار و پیرو سـلوک معنـوی و مجاهـدت و ریاضـت نفـس و مکاشـفه و مشاهده قلبی و به تعبیر شیخ اشراق طرفدار «حکمت ذوقی» بـوده اسـت؟ آیا مسائلی که از زمان شیخ اشراق به بعد به عنوان مسـائل مـورد اخـتلاف اشراقیّین و مشّائین شناخته می‌شود، مانند اصالت ماهیـت و اصـالت وجـود، وحدت و کثرت وجود، مسأله جعل، مسـأله ترکّـب و عـدم ترکّـب جسـم از هیولی و صورت، مسأله مُثُل و ارباب انـواع، قاعـده امکـان اشـرف و دهها مسأله دیگر از این قبیل، همان مسائل مورد اختلاف افلاطون و ارسطوست که تا این زمان ادامه یافته است، و یا این مسـائل و لااقـل بعضـی از ایـن مسائل بعدها اختراع و ابتکار شده و روح افلاطون و ارسطو از اینها بـی‌خبـر بوده است؟

آنچه اجمالًا در این درسها می‌توانیم بگوییم این است که مسلّما میـان افلاطون و ارسطو اختلاف نظرهایی وجود داشته؛ یعنـی ارسـطو بسـیاری از نظریه‌های افلاطون را رد کرد و نظریه‌های دیگری در برابر او ابراز کرد.

در دوره اسکندریّه– که حدّ فاصل میان دوره یونـانی و دوره اسـلامی است– پیروان افلاطـون بـا پیـروان ارسـطو دو دسـته مختلـف را تشـکیل می‌داده‌اند. فارابی کتاب کوچک معروفـی دارد بـه نـام الجمـع بـین رأیـی الحکیمین. در این کتاب مسـائل اختلافـی ایـن دو فیلسـوف طـرح شـده و کوشش شده که به نحوی اختلافات میان این دو حکیم از بین برود.

ولی آنچه از مطالعه آثار افلاطون و ارسطو و از مطالعـه کتبـی کـه در بیان عقاید و آراء این دو فیلسوف [نوشته شده] با توجه بـه سـیر فلسـفه در دوره اسلامی به دست می‌آید یکی این است که مسائل عمده مورد اختلاف اشراقیین و مشائین که امروز در فلسفه اسلامی مطرح اسـت، بـه اسـتثنای یکی دو مسأله، یک سلسله مسائل جدید اسلامی است و ربطی به افلاطون و ارسطو ندارد، مانند مسائل ماهیت و وجود، مسأله جعـل، مسـأله ترکّـب و بساطت جسم، قاعده امکان اشرف، وحـدت و کثـرت وجـود. مسـائل مـورد اختلاف ارسطو و افلاطـون همانهاسـت کـه در کتـاب الجمـع بـین رأیـی الحکیمین فارابی آمده و البته غیر از مسائل سابق الذکر است.

از نظر ما مسائل اساسی مورد اختلاف افلاطون و ارسـطو سـه مسـأله است که بعداً درباره آنها توضیح خواهیم داد.

از همه مهمتر این که بسیار محل تردید است که افلاطون طرفدار سیر و سلوک معنوی و مجاهدت و ریاضت و مشاهده قلبی بوده است. بنـابراین، این که ما افلاطون و ارسطو را دارای دو روش بدانیم: روش اشراقی و روش استدلالی، بسیار قابل مناقشه است. به هیچ وجه معلوم نیست که افلاطـون

در زمان خودش و یا در زمانهای نزدیک به زمان خـودش بـه عنـوان یـک فرد «اشراقیِ» طرفدار اشراق درونی شناخته می‌شده اسـت؛ و حتـی معلـوم نیست کـه لغـت «مشّـائی» منحصـراً دربـاره ارسـطو و پیـروانش اطـلاق می‌شده است.

شهرستانی صاحب الملل و النِحَل در جلد دوم کتابش می‌گوید:

«اما مشّائین مطلق، پس آنها اهل «لـوقین» انـد، و افلاطـون بـه احترام حکمت همواره در حال راه رفتن آن را تعلیم مـی‌کـرد. ارسطو از او تبعیت کرد و از این رو (ظاهراً ارسطو) و پیروانش را «مشّائین» خواندند.»

البته در این که به ارسطو و پیروانش «مشّائین» مـی‌گفتـه‌انـد و ایـن تعبیر در دوره اسلامی هم ادامه داشته است نمی‌توان تردید کرد. آنچه مورد تردید و قابل نفی و انکار است این است که افلاطـون «اشـراقی» خوانـده شده باشد.

ما قبل از شیخ اشراق در سخن هیچیـک از فلاسـفه ماننـد فـارابی و بوعلی و یا مورّخان فلسفه مانند شهرستانی نمی‌بینـیم کـه از افلاطـون بـه عنوان یک حکیم طرفدار حکمت ذوقی و اشراقی یاد شده باشد و حتـی بـه کلمه اصطلاحی «اشراق» هم بر نمی‌خوریم[1]. شیخ اشراق بود که این کلمه

---

[1]. به اعتقاد هانری کُربن اولین بار شخصی به نام ابن الوحشیّه (در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم) این کلمه را در جهان اسلام به کار برده است (رجوع شود به کتـاب سـه حکـیم مسـلمان صفحات ۷۳ و ۱۸۲ چاپ دوم).

←

را بر سر زبانها انداخت و هم او بود که در مقدمه کتاب حکمة الاشراق گروهی از حکمای قدیم- از جمله فیثاغورس و افلاطون- را طرفدار حکمت ذوقی و اشراقی خواند و از افلاطون به عنوان «رئیس اشراقیّون» یاد کرد.

به عقیده ما شیخ اشراق تحت تأثیر عرفا و متصوّفه اسلامی روش اشراقی را انتخاب کرد. آمیختن اشراق و استدلال با یکدیگر ابتکار خود اوست، ولی او- شاید برای این که نظریه‌اش بهتر مقبولیّت بیابد- گروهی از قدمای فلاسفه را دارای همین مشرب معرفی کرد. شیخ اشراق هیچ گونه سندی در این موضوع به دست نمی‌دهد، همچنانکه در مورد حکمای ایران باستان نیز سندی ارائه نمی‌دهد. حتماً اگر سندی در دست می‌داشت

← سید حسن تقی زاده در یادداشتهای «تاریخ علوم در اسلام» (مجلّه «مقالات و بررسیها» نشریّه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، شماره ۳ و ۴، صفحه ۲۱۳) پس از ذکر کتاب مجهولی منسوب به همین ابن الوحشیّه می‌گوید:

«و کتاب دیگرِ همان ابن وحشیه نبطی موسوم به الفلاحة النبطیّه که باز آن را به یک حکیم بابلی به اسم «قوثامی» نسبت داده که او از کتب قدیم‌تر بابلی از تألیفات ضغریث وینبوشاد نقل کرده باعث تطویل می‌شود. حتی ابن خلدون با آن قریحه تحقیق، این کتاب دوم را از علمای نبطی دانسته که از یونانی به عربی ترجمه شده است. ولی عاقبت در نتیجه تحقیقات گوتشمید و نولدکه آلمانی و مخصوصاً نالینوی ایتالیایی معلوم شده که کتاب مزبور مجعول و پر از هذیان است و حتی نالینورا عقیده بر آن است که ابن وحشیّه وجود نداشته و همان ابوطالب زیات همه این موهومات را به قالب ریخته و به یک شخص موهوم نسبت داده است و محققین برآنند که این نوع کتب از تألیفات شعوبیّه است که می‌خواسته‌اند ثابت کنند که علوم نزد ملل غیر عرب بوده و عرب را بهره‌ای از علوم نبوده است.»

بعید نیست که منشأ اشتباه شیخ اشراق هم کتاب الفلاحة النبطیّه و یا کتابی مانند آن از تألیفات شعوبیّه بوده است. فعلًا کتاب الفلاحة النبطیّه در اختیار ما نیست تا مطالب آن را با آنچه از شیخ اشراق در این زمینه رسیده است مقایسه کنیم.

ارائه می‌داد و مسأله‌ای را که مورد علاقه‌اش بود این گونه به ابهام و اجمال برگزار نمی‌کرد.

برخی از نویسندگان «تاریخ فلسفه» ضمن شرح عقاید و افکار افلاطون، به هیچ وجه از روش اشراقی او یاد نکرده‌اند. در ملل و نحل شهرستانی، تاریخ فلسفه دکتر هومن، تاریخ فلسفه ویل دورانت، سیر حکمت در اروپا نامی از روش اشراقی افلاطون به گونه‌ای که شیخ اشراق مدعی است برده نشده است. در سیر حکمت در اروپا موضوع «عشق افلاطونی» را یادآوری می‌کند و از زبان افلاطون می‌گوید:

«روح پیش از آمدن به دنیا زیبایی مطلق را دیده و چون در این دنیا زیبایی ظاهر را می‌بیند به یاد زیبایی مطلق می‌افتد و غم هجران به او دست می‌دهد. عشق جسمانی مانند حسن صوری، مجازی است، اما عشق حقیقی چیز دیگر است و مایه ادراک اشراقی و دریافت زندگی جاوید می‌گردد.»

آنچه افلاطون در مورد عشق گفته است که بعدها به نام «عشق افلاطونی» خوانده می‌شود عشق زیباییهاست که به عقیده افلاطون- لااقل در حکیمان- ریشه‌ای الهی دارد، و به هر حال ربطی به آنچه شیخ اشراق در باب تهذیب نفس و سیر و سلوک عرفانی الی اللّه گفته است ندارد.

اما برتراند راسل در جلد اول تاریخ فلسفه‌اش مکرّر از آمیختگی تعقل و اشراق در فلسفه افلاطون یاد می‌کند، ولی به هیچ وجه مدرکی ارائه نمی‌دهد و چیزی نقل نمی‌کند که روشن گردد آیا اشراق افلاطونی چیزی است که از راه مجاهدت نفس و تصفیه آن پیدا می‌شود و یا همان است که

مولود یک عشق به زیبایی است؟ تحقیق بیشتر نیازمند به مطالعه مستقیم در همه آثار افلاطون است.

در مورد فیثاغورس شاید بتوان قبول کرد که روش اشراقی داشته است و ظاهراً این روش را از مشرق زمین الهام گرفته است. راسل که روش افلاطون را «اشراقی» می‌داند مدعی است که افلاطون در این جهت تحت تأثیر فیثاغورس بوده است[۱].

در میان آراء و عقاید افلاطون، خواه او را از نظر روش، اشراقی بدانیم یا نه، سه مسأله است که ارکان و مشخصات اصلی فلسفه افلاطون را تشکیل می‌دهد و ارسطو در هر سه مسأله با او مخالف بوده است:

۱. نظریه مُثُل. طبق نظریه مثل، آنچه در این جهان مشاهده می‌شود، اعمّ از جواهر و اعراض، اصل و حقیقتشان در جهان دیگر وجود دارد و افراد این جهان به منزله سایه‌ها و عکسهای حقایق آن جهانی می‌باشند. مثلاً افراد انسان که در این جهان زندگی می‌کنند همه دارای یک اصل و حقیقت در جهان دیگر هستند و انسان اصیل و حقیقی، انسان آن جهانی است. همچنین سایر اشیاء.

افلاطون آن حقایق را «ایده» می‌نامد. در دوره اسلامی کلمه «ایده» به «مثال» ترجمه شده است و مجموع آن حقایق به نام «مثل افلاطونی» خوانده می‌شود. بوعلی سخت با نظریه مثل افلاطونی مخالف است و شیخ اشراق سخت طرفدار آن است. یکی از طرفداران نظریه مثل، میرداماد، و یکی دیگر صدرالمتألهین است. البته تعبیر این دو حکیم از «مثل» - خصوصاً میرداماد- با تعبیر افلاطون و حتی با تعبیر شیخ اشراق متفاوت

---

۱. برای مطالعه فلسفه فیثاغورسی رجوع شود به جلد دوم ملل و نحل شهرستانی و جلد اول تاریخ برتراند راسل.

است.

یکی دیگر از طرفداران نظریه مثل در دوره اسلامی میرفندرسکی از حکمای دوره صفویّه است. قصیده معروفی به فارسی دارد و نظر خویش را در مورد مثل در آن قصیده بیان کرده است. مطلع قصیده این است:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی
این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری
گر ابو نصرستی و گر بوعلی سیناستی

۲. نظریه اساسی مهم دیگر افلاطون، درباره روح آدمی است. وی معتقد است که روحها قبل از تعلق به بدنها در عالمی برتر و بالاتر که همان عالم مثل است مخلوق و موجود بوده و پس از خلق شدن بدن، روح به بدن تعلق پیدا می‌کند و در آن جایگزین می‌شود.

۳. نظریه سوم افلاطون که مبتنی بر دو نظریه گذشته است و به منزله نتیجه گیری از آن دو نظریه است این است که علم، تذکر و یادآوری است نه یادگیری واقعی؛ یعنی هر چیز که ما در این جهان می‌آموزیم، و می‌پنداریم چیزی را که نمی‌دانسته و نسبت به آن جاهل بوده‌ایم برای اولین بار آموخته‌ایم، در حقیقت یادآوری آن چیزهایی است که قبلًا می‌دانسته‌ایم، زیرا گفتیم که روح قبل از تعلق به بدن در این عالم، در عالمی برتر موجود بوده و در آن عالم، «مثل» را مشاهده می‌کرده است و چون حقیقت هر چیز «مثال» آن چیز است و روحها مثالها را قبلًا ادراک کرده‌اند پس روحها قبل از آن که به عالم دنیا وارد شوند و به دنیا تعلق یابند عالِم به حقایق بوده‌اند؛

چیزی که هست، پس از تعلق روح به بدن، آن چیزها را فراموش کرده‌ایم.

بدن برای روح ما به منزله پرده‌ای است که بر روی آیینه‌ای آویخته شده باشد که مانع تابش نور و انعکاس صور در آیینه است. در اثر دیالکتیک، یعنی بحث و جدل و روش عقلی، یا در اثر عشق (یا در اثر مجاهدت و ریاضت نفس و سیر و سلوک معنوی بنابر استنباط امثال شیخ اشراق) پرده برطرف می‌شود و نور می‌تابد و صورت ظاهر می‌گردد.

ارسطو در هر سه مسأله با افلاطون مخالف است. اولًا وجود کلّیات مثالی و مجرد و ملکوتی را منکر است و «کلّی» را- و یا به تعبیر صحیح‌تر کلّیت کلّی را- صرفاً امر ذهنی می‌شمارد. ثانیاً معتقد است که روح پس از خلق بدن یعنی مقارن با تمام و کمال یافتن خلقت بدن خلق می‌شود و بدن به هیچ وجه مانع و حجابی برای روح نیست، بر عکس وسیله و ابزار روح است برای کسب معلومات جدید. روح، معلومات خویش را به وسیله همین حواس و ابزارهای بدنی به دست می‌آورد. روح قبلًا در عالم دیگری نبوده است تا معلوماتی به دست آورده باشد.

اختلاف نظر افلاطون و ارسطو در این مسائل اساسی و برخی مسائل دیگر که البته به این اهمیت نیست، بعد از آنها نیز ادامه یافت. در مکتب اسکندریه، هم افلاطون پیروانی دارد و هم ارسطو. پیروان اسکندرانی افلاطون به نام «افلاطونیان جدید» خوانده می‌شدند. مؤسس این مکتب شخصی است مصری به نام «آمونیوس ساکاس» [1] و معروف‌ترین و بارزترین آنها یک مصری یونانی الاصل است به نام «افلوطین» [2] که مورخین اسلامی او را «الشیخ الیونانی» می‌خوانند. افلاطونیان جدید مطالب تازه آورده‌اند و ممکن است از منابع قدیم شرقی استفاده کرده باشند. پیروان اسکندرانی

---

1. Ammonios Saccas.
2. Plotin.

ارسطو عده زیادی هستند که شرح کرده‌اند ارسطو را. معروف‌ترین آنها «ثامسطیوس» و «اسکندر افریدوسی» می‌باشند.

درس چهارم

روشهای فکری اسلامی

در درس قبل، مختصر توضیحی درباره روش فلسفی اشراقی و روش فلسفی مشّائی دادیم و گفتیم میان اشراقیون و مشّائیون یک سلسله اختلافات اساسی در مسائل فلسفی وجود دارد، و گفتیم که بنا بر مشهور افلاطون سر سلسله اشراقیون و ارسطو سر سلسله مشّائیون به شمار می‌رود؛ و هم اشاره شد که در دوره اسلامی این دو مکتب ادامه یافت برخی از فلاسفه اسلامی روش اشراقی دارند، برخی دیگر روش مشّائی.

نظر به این که در جهان اسلامی روشهای فکری دیگر هم بوده است که با روش اشراقی و مشّائی مغایرت داشته است و آنها نیز نقشی اصیل و اساسی در تحول فرهنگ اسلامی داشته‌اند ناچاریم به آنها نیز اشاره کنیم.

در میان سایر روشها آنچه مهم و قابل ذکر است دو روش است:

۱. روش عرفانی
۲. روش کلامی

عرفا و همچنین متکلّمین به هیچ وجه خود را تـابع فلاسـفه- اعـمّ از اشراقی و مشّائی- نمی‌دانسته‌اند و در مقابل آنها ایستادگیها به خرج داده‌اند و تصادمهایی میـان آنهـا و فلاسـفه رخ داده اسـت و همـین تصـادمها در سرنوشت فلسفه اسلامی تأثیر بسزایی داشته است. عرفان و کلام علاوه بر آن که از طریق معارضه و تصادم به فلسفه اسـلامی تحـرک بخشـیده‌انـد، افقهای تازه نیز برای فلاسفه گشوده‌اند. بسیاری از مسـائلی کـه در فلسـفه اسلامی مطرح است، اولین بار وسیله متکلمین و عرفا مطرح شده است هـر چند اظهار نظر فلاسفه با اظهار نظر عرفا و متکلمین متفاوت است.

علیهذا مجموع روشهای فکری اسلامی چهار روش اسـت و متفکـران اسلامی چهار دسته بوده‌اند. بدیهی است که مقصود ما روشهای فکـری‌ای است که به معنی عام، رنگ فلسـفی دارد؛ یعنـی نـوعی هسـتی شناسـی و جهان شناسی است. ما در این درس کـه دربـاره «کلّیـات فلسـفه» بحـث می‌کنیم، کاری به روشهای فکری فقهی یا تفسیری یا حدیثی یـا ادبـی یـا سیاسی یا اخلاقی نداریم که آنها داستانی دیگر دارند.

نکته دیگر این است که همه این روشها تحت تأثیر تعلیمات اسلامی، رنگی مخصوص پیدا کرده‌اند و با مشابه‌های خود در خارج از حوزه اسلامی تفاوتهایی داشته و دارند، و به عبارت دیگر: روح خاصّ فرهنگ اسلامی بـر همه آنها حاکم است.

آن چهار روش فکری عبارت است از:

۱. روش فلسفی استدلالی مشّائی. این روش پیروان زیادی دارد. اکثـر فلاسفه اسلامی پیرو این روش بـوده‌انـد. الکنـدی، فـارابی، بـوعلی سـینا،

خواجه نصیر الدین طوسی، میرداماد، ابن رشد اندلسی، ابن باجه اندلسی (ابن الصائغ اندلسی)، مشّائی مسلک بوده‌اند. مظهر و نماینده کامل این مکتب بوعلی سیناست. کتابهای فلسفی بوعلی از قبیل شفا، اشارات، نجات، دانشنامه علائی، مبدأ و معاد، تعلیقات، مباحثات، عیون الحکمه همه حکمت مشّاء است. در این روش تکیه فقط بر استدلال و برهان عقلی است و بس.

۲. روش فلسفی اشراق. این روش نسبت به روش مشّائی پیروان کمتری دارد. آن کس که این روش را احیاء کرد «شیخ اشراق» بود. قطب الدین شیرازی، شهرزوری و عده‌ای دیگر روش اشراقی داشته‌اند. خود شیخ اشراق، مظهر و نماینده کامل این مکتب به شمار می‌رود. شیخ اشراق کتب زیادی نوشته است از قبیل حکمهٔ الاشراق، تلویحات، مطارحات، مقاومات، هیاکل النور. معروف‌ترین آنها کتاب حکمهٔ الاشراق است و تنها این کتاب است که صد در صد روش اشراقی دارد. شیخ اشراق برخی رساله‌ها به فارسی دارد از قبیل آواز پرجبرئیل، عقل سرخ و غیره.

در این روش به دو چیز تکیه می‌شود: استدلال و برهان عقلی، و دیگر مجاهده و تصفیه نفس. به حسب این روش، تنها با نیروی استدلال و برهان عقلی نتوان حقایق جهان را اکتشاف کرد.

۳. روش سلوکی عرفانی. روش عرفان و تصوّف فقط و فقط بر تصفیه نفس بر اساس سلوک الی اللّه و تقرب به حق تا مرحله وصول به حقیقت تکیه دارد و به هیچ وجه اعتمادی به استدلالات عقلی ندارد. این روش پای استدلالیان را چوبین می‌داند. به حسب این روش، هدف تنها کشف حقیقت نیست، بلکه رسیدن به حقیقت است.

روش عرفانی پیروان زیادی دارد و عرفای نامداری در جهان اسلام

ظهور کرده‌اند. از آن جمله بایزید بسطامی، حلّاج، شبلی، جنید بغدادی، ذوالنّون مصری، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبد اللّه انصاری، ابو طالب مکّی، ابونصر سراج، ابوالقاسم قشیری، محیی الدین عربی اندلسی، ابن فارض مصری، مولوی رومی را باید نام برد. مظهر و نماینده کامل عرفان اسلامی که عرفان را به صورت یک علم مضبوط درآورد و پس از او هر کس آمده تحت تأثیر شدید او بوده است «محیی الدین عربی» است.

روش سلوکی عرفانی با روش فلسفی اشراقی یک وجه اشتراک دارد و دو وجه اختلاف. وجه اشتراک آندو تکیه بر اصلاح و تهذیب و تصفیه نفس است. اما دو وجه اختلاف، یکی این است که عارف استدلال را به کلی طرد می‌کند ولی فیلسوف اشراقی آن را حفظ می‌نماید و فکر و تصفیه را به کمک یکدیگر می‌گیرد. دیگر این که هدف فیلسوف اشراقی مانند هر فیلسوف دیگر کشف حقیقت است اما هدف عارف وصول به حقیقت است.

۴. روش استدلالی کلامی. متکلّمین مانند فلاسفه مشّاء تکیه‌شان بر استدلالات عقلی است ولی با دو تفاوت:

یکی این که اصول و مبادی عقلی که متکلمین بحثهای خود را از آنجا آغاز می‌کنند با اصول و مبادی عقلی که فلاسفه بحث خود را از آنجا آغاز می‌کنند متفاوت است. متکلمین خصوصاً معتزله مهم‌ترین اصل متعارفی که به کار می‌برند «حسن و قبح» است، با این تفاوت که معتزله حسن و قبح را عقلی می‌دانند و اشاعره، شرعی. معتزله یک سلسله اصول و قواعد بر این اصل مترتب کرده‌اند از قبیل «قاعده لطف» و «وجوب اصلح بر باری تعالی» و بسیار مطالب دیگر.

ولی فلاسفه اصل «حسن و قبح» را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است و

فقط در «جدل» قابل استفاده است نه در «برهان». از این رو فلاسفه کلام را «حکمت جدلی» می‌خوانند نه «حکمت برهانی».

یکی دیگر این که متکلم، بر خلاف فیلسوف، خود را «متعهد» می‌داند، متعهد به دفاع از حریم اسلام. بحث فیلسوفانه یک بحث آزاد است؛ یعنی فیلسوف هدفش قبلًا تعیین نشده که از چه عقیده‌ای دفاع کند ولی هدف متکلم قبلًا تعیین شده است.

روش کلامی به نوبه خود به سه روش منشعب می‌شود:

الف. روش کلامی معتزلی.

ب. روش کلامی اشعری.

ج. روش کلامی شیعی.

شرح کامل هر یک از این روشها در این درس میسر نیست و نیازمند بحث جداگانه‌ای است[۱]. معتزله زیادند. ابو الهذیل علّاف، نظّام، جاحظ، ابو عبیده معمر بن مثنی که در قرنهای دوم و سوم هجری می‌زیسته‌اند و قاضی عبد الجبّار معتزلی در قرن چهارم و زمخشری در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم، مظاهر و نماینده مکتب معتزله به شمار می‌روند؛ و شیخ ابو الحسن اشعری متوفّی در سال ۳۳۰ هجری مظهر و نماینده کامل مکتب اشعری به شمار می‌رود. قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی و غزالی و فخرالدین رازی روش اشعری داشته‌اند.

متکلمین شیعی نیز زیاد بوده‌اند. هشام بن الحکم که از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام است یک متکلم شیعی است. خاندان نوبختی که یک خاندان ایرانی شیعی می‌باشند متکلمان زبردستی داشته‌اند. شیخ مفید و سید مرتضی علم الهدی نیز از متکلمان شیعه به شمار می‌روند. مظهر و نماینده کامل کلام شیعی خواجه نصیرالدین طوسی است. کتاب

---

۱. [رجوع شود به درسهای «کلام» در مجموعه آثار ۳.]

تجرید العقائد خواجه یکی از معروف‌ترین کتب کلام است. خواجه، فیلسوف و ریاضی‌دان هم هست. بعد از خواجه سرنوشت کلام به کلی تغییر کرد و بیشتر رنگ فلسفی به خود گرفت.

در میان کتب کلامی اهل تسنن، شرح مواقف- که متن آن از «قاضی عضد ایجی» معاصر و ممدوح حافظ است، و شرح آن از میرسیّد شریف جرجانی است- از همه معروفتر است. کتاب مواقف سخت تحت تأثیر کتاب تجرید العقائد است.

درس پنجم

حکمت متعالیه

در درس گذشته اجمالًا به چهار روش فکری در دوره اسلامی اشاره کـردیم و نمایندگان معروف آنها را نیز نام بردیم.

اکنون اضافه می‌کنیم که ایـن چهـار جریـان در جهـان اسـلام ادامـه یافتند تا در یک نقطه به یکدیگر رسیدند و جمعاً جریان واحدی را به وجود آوردند. نقطه‌ای که این چهار جریـان در آنجـا بـا یکـدیگر تلاقـی کردنـد «حکمت متعالیه» نامیده می‌شود. حکمت متعالیه به وسـیله صـدرالمتألّهین شیرازی (متوفّی در سال ۱۰۵۰ هجـری قمـری) پایـه گـذاری شـد. کلمـه «حکمت متعالی» وسیله بوعلی نیز- در اشارات- به کـار رفتـه اسـت ولـی فلسفه بوعلی هرگز به این نام معروف نشد.

صدرالمتألّهین رسما فلسفه خود را «حکمت متعالیه» خواند و فلسفه

وی به همین نام مشهور شد. مکتب صدرالمتألّهین از لحاظ روش شبیه مکتب اشراقی است یعنی به استدلال و کشف و شهود توأماً معتقد است، ولی از نظر اصول و از نظر استنتاجات متفاوت است.

در مکتب صدرالمتألّهین بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشّاء و اشراق، یا مورد اختلاف فلسفه و عرفان، و یا مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل شده است. فلسفه صدرالمتألّهین یک فلسفه التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هر چند روشهای فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده‌اند باید آن را نظام فکری مستقلی دانست.

صدرالمتألّهین کتابهای متعدد دارد، از آن جمله است: **اسفار اربعه، الشواهد الربوبیّه، مبدأ و معاد، عرشیّه، مشاعر، شرح هدایه اثیر الدین ابهری.**

حاج ملّا هادی سبزواری صاحب کتاب منظومه و شرح منظومه (متولد ۱۲۱۲ هجری قمری و متوفّی در ۱۲۹۷ هجری قمری) از پیروان مکتب صدرالمتألّهین است. کتاب شرح منظومه سبزواری و کتاب اسفار صدرالمتألّهین و کتاب اشارات بوعلی سینا و کتاب شفای بوعلی سینا و کتاب حکمة الاشراق شیخ اشراق از کتب شایع و متداولی است که در حوزه‌های علوم قدیمه تدریس می‌شود.

صدرالمتألّهین از جمله کارهایی که کرد این بود که به مباحث فلسفی که از نوع سلوک فکری و عقلی است، نظام و ترتیبی داد شبیه آنچه عرفا در سلوک قلبی و روحی بیان داشته‌اند.

عرفا معتقدند که سالک با به کار بستن روش عارفانه چهار سیر انجام می‌دهد:

۱. سیر من الخلق الی الحق. در این مرحله کوشش سالک این است که از طبیعت عبور کند و پاره‌ای عوالم ماوراء طبیعی را نیز پشت سر بگذارد تا به ذات حق واصل شود و میان او و حق حجابی نباشد.

۲. سیر بالحق فی الحق. این، مرحله دوم است. پس از آنکه سالک ذات حق را از نزدیک شناخت به کمک خود او به سیر در شؤون و کمالات و اسماء و صفات او می‌پردازد.

۳. سیر من الحق الی الخلق بالحق. در این سیر، سالک به خلق و میان مردم بازگشت می‌کند، اما بازگشتش به معنی جدا شدن و دور شدن از ذات حق نیست، ذات حق را با همه چیز و در همه چیز می‌بیند.

۴. سیر فی الخلق بالحق. در این سیر، سالک به ارشاد و هدایت مردم، به دستگیری مردم و رساندن آنها به حق می‌پردازد.

صدرالمتألّهین، مسائل فلسفه را به اعتبار این که «فکر» نوعی سلوک است ولی ذهنی، به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. مسائلی که پایه و مقدمه مبحث توحیدند و در حقیقت سیر فکر ماست از خلق به حق (امور عامّه فلسفه).

۲. مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی (سیر بالحق فی الحق).

۳. مباحث افعال باری، عوالم کلّی وجود (سیر من الحق الی الخلق بالحق).

۴. مباحث نفس و معاد (سیر فی الخلق بالحق).

کتاب اسفار اربعه که به معنی «سفرهای چهارگانه» است بر اساس همین نظام و ترتیب است.

صدرالمتألّهین که سیستم خاص فلسفی خویش را «حکمت متعالیه» نام نهاد، فلسفه مشهور و متداول- اعمّ از اشراقی و مشّائی- را «فلسفه

عامّیّه» یا «فلسفه متعارفه» خواند.

نظری کلی به فلسفه‌ها و حکمتها

فلسفه و حکمت به مفهوم عام، از نظرهای مختلف تقسیمات گوناگون دارد، اما اگر از لحاظ متد و روش در نظر بگیریم چهار نوع است: حکمت استدلالی، حکمت ذوقی، حکمت تجربی، حکمت جدلی.

حکمت استدلالی متّکی به قیاس و برهان است، سر و کارش فقط با صغری و کبری و نتیجه و لازم و نقیض و ضدّ و امثال اینهاست.

حکمت ذوقی سر و کارش تنها با استدلال نیست، بیشتر با ذوق و الهام و اشراق است؛ بیشتر از آنچه از عقل الهام می‌گیرد از دل الهام می‌گیرد.

حکمت تجربی آن است که نه با عقل و استدلال قیاسی سر و کار دارد و نه با دل و الهامات قلبی، سر و کارش با حس و تجربه و آزمایش است؛ یعنی نتایج علوم را که محصول تجربه و آزمایش است با مربوط کردن به یکدیگر به صورت حکمت و فلسفه در می‌آورد.

حکمت جدلی، استدلالی است، اما مقدمات استدلال در این حکمت، آن چیزهایی است که منطقیّین آنها را «مشهورات» یا «مقبولات» می‌خوانند.

قبلًا در «کلّیات منطق» مبحث «صناعات خَمس» خواندیم که مقدمات استدلال چند گونه است، از آن جمله مقدماتی است که آنها را «بدیهیات اولیه» می‌نامند و از آن جمله است مقدماتی که آنها را «مشهورات» می‌خوانند.

مثلًا این که «دو شیء مساوی با شیء سوم، خودشان مساوی یکدیگرند» که با جمله «مساوِی المساوی مساوٍ» بیان می‌شود و همچنین

این که «محال است یک حکم با نقیضش در آنِ واحد صدق کنند» اموری بدیهی به شمار می‌روند و اما این که «زشت است انسان در حضور دیگران دهانش را به خمیازه باز کند» یک امر مشهوری است.

استناد و استدلال به بدیهیات، «برهان» نامیده می‌شود؛ اما استناد و استدلال به «مشهورات» جزء جدل به شمار می‌رود.

پس «حکمت جدلی» یعنی حکمتی که بر اساس مشهورات در مسائل جهانی و کلی استدلال کند.

متکلّمان غالباً پایه استدلالشان بر این است که فلان چیز زشت است و فلان چیز نیک است. متکلّمین به اصطلاح بر اساس «حسن و قبح عقلی» استدلال می‌کنند.

حکما مدعی هستند که حسن و قبح‌ها همه مربوط است به دایره زندگی انسان، درباره خدا و جهان و هستی با این معیارها نمی‌توان قضاوت کرد. از این رو حکما کلام را «حکمت جدلی» می‌نامند.

حکما معتقدند که اصول اساسی دین با مقدمات برهانی و متکی بر بدیهیات اولیه بهتر قابل استدلال است تا با مقدمات مشهوری و جدلی؛ و چون در دوره اسلامی، خصوصاً در میان شیعه، تدریجاً فلسفه بدون آن که از وظیفه بحث آزاد خود خارج گردد و خود را قبلًا «متعهد» سازد، به بهترین وجهی اصول اسلامی را تأیید کرد، لهذا حکمت جدلی تدریجاً به دست امثال خواجه نصیرالدین طوسی رنگ حکمت برهانی و حکمت اشراقی گرفت و کلام تحت الشعاع فلسفه واقع شد.

حکمت تجربی البته فوق العاده با ارزش است، اما عیب این حکمت دو چیز دیگر است: یکی این که دایره حکمت تجربی محدود است به علوم تجربی، و علوم تجربی محدود است به مسائل قابل لمس و قابل حس، در

صورتی که نیاز فلسفی بشر درباره مسائلی است بسی وسیع‌تر از آنچه در قلمرو تجربه قرار می‌گیرد.

مثلًا آنگاه که درباره آغاز برای زمان، و نهایت برای مکان، و مبدأ برای علل بحث می‌کنیم، چگونه می‌توانیم در آزمایشگاه و زیر میکروسکوپ به مقصود خود نائل گردیم؟! لهذا حکمت تجربی نتوانست غریزه فلسفی بشر را اشباع کند و ناچار شد که در مسائل اساسی فلسفی سکوت اختیار کند.

دیگر این که محدود بودن و وابسته به طبیعت بودن مسائل تجربی ارزش آنها را متزلزل کرده است به طوری که امروز مسلّم است که مسائل علمی تجربی ارزش موقت دارد و هر لحظه انتظار منسوخ شدن آنها می‌رود. حکمتی هم که مبنی بر آزمایشها باشد طبعاً متزلزل است و در نتیجه یک نیاز اساسی بشر یعنی «اطمینان» و یقین را به بشر نمی‌دهد. اطمینان و یقین در مسائلی پیدا می‌شود که «تجرد ریاضی» یا «تجرد فلسفی» داشته باشند. معنی تجرد ریاضی و تجرد فلسفی در فلسفه فقط قابل توضیح است.

باقی می‌ماند حکمت استدلالی و حکمت ذوقی. مسائلی که در درسهای آینده بحث می‌شود توضیح دهنده این دو حکمت و بیان کننده ارزش آنهاست.

درس ششم
مسائل فلسفه

اکنون لازم است ولو بـه طـور اشـاره فهرسـتی از مسـائلی کـه در فلسـفه اسلامی درباره آنها تحقیق می‌شود، همراه با یک سلسله توضیحات روشنگر، به دست دهیم. مسائل فلسفی بر محـور «موجـود» دور مـی‌زنـد؛ یعنـی آن چیزی که در فلسفه از قبیل بدن است برای پزشکی، و از قبیل عـدد اسـت برای حساب، و از قبیل مقدار است برای هندسه، «موجود بما هـو موجـود» است. به عبارت دیگر موضوع فلسفه «موجود بما هو موجـود» اسـت. همـه بحثهای فلسفی در اطراف این موضوع دور می‌زند. به تعبیر دیگـر موضـوع فلسفه «هستی» است.

مسائلی که در اطراف هستی دور می‌زند چند گونه است:

الف. مسائلی که مربوط است به هستی و دو نقطه مقابل هستی یعنی:

ماهیت و نیستی.

البته در جهان عینی جز هستی چیزی نیست. هستی در ماوراء ذهن نقطه مقابل ندارد. ولی این ذهنِ مفهوم ساز بشر دو معنی و دو مفهوم دیگر در مقابل هستی ساخته است: یکی نیستی، دیگر ماهیت (البته ماهیتها). یک سلسله مسائل فلسفه، خصوصاً در حکمت متعالیه، مسائل مربوط به وجود و ماهیت است، و یک سلسله مسائل دیگر مسائل مربوط به هستی و نیستی است.

ب. دسته دیگر، مسائل مربوط به اقسام هستی است. هستی به نوبه خود اقسامی دارد که به منزله انواع آن به شمار می‌روند و به عبارت دیگر: هستی دارای تقسیماتی است، از قبیل تقسیم به عینی و ذهنی، تقسیم به واجب و ممکن، تقسیم به حادث و قدیم، تقسیم به ثابت و متغیر، تقسیم به واحد و کثیر، تقسیم به قوّه و فعل، تقسیم به جوهر و عرض. البته مقصود، تقسیمات اولیه هستی است؛ یعنی تقسیماتی که بر هستی وارد می‌شود از آن جهت که هستی است.

مثلًا انقسام به سفید و سیاه یا بزرگ و کوچک، مساوی و نا مساوی، طاق و جفت، بلند و کوتاه و امثال اینها از انقسامات موجود بما هو موجود نیست، بلکه از انقسامات موجود بما هو جسم یا موجود بما هو متکمّم (کمّیت پذیر) است؛ یعنی جسمیت از آن جهت که جسمیت و یا کمّیت از آن جهت که کمّیت است این انقسامات را می‌پذیرد. اما انقسام به واحد و کثیر، یا واجب و ممکن، انقسام موجود بما هو موجود است.

در فلسفه راجع به ملاک این انقسامات و تشخیص این که چه انقسامی از انقسامات موجود بما هو موجود است و چه انقسامی از این انقسامات نیست تحقیق دقیق شده است، احیاناً به مواردی بر می‌خوریم که برخی

تقسیمات را بعضی از فلاسفه از تقسیمات جسم بما هو جسم می‌دانسته‌انـد و خارج از حوزه فلسفه اولی فرض می‌کرده‌اند و بعضی دیگر به دلائلی آنها را از تقسیمات موجود بما هو موجود دانسته و داخـل در حـوزه فلسـفه اولـی شمرده‌اند و ما در همین درسها به بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد.

ج. دسته دیگر مسائلی است که مربوط است به قوانین کلی حـاکم بـر هستی، از قبیل علّیت، سنخیت علت و معلول، ضرورت حاکم بر نظام علـت و معلول، تقدم و تأخر و معیّت در مراتب هستی.

د. برخی دیگر، مسائل مربوط به اثبات طبقات هستی یا عوالم هسـتی است؛ یعنی هستی طبقات و عوالم خاص دارد. حکمای اسـلامی بـه چهـار عالم کلی یا به چهار نشئه معتقدند:

عالم طبیعت یا ناسوت.

عالم مثال یا ملکوت.

عالم عقول یا جبروت.

عالم الوهیت یا لاهوت.

عالم ناسوت یعنی عالم ماده و حرکت و زمان و مکـان، و بـه عبـارت دیگر عالم طبیعت و محسوسات یا عالم دنیا.

عالم مثال یا ملکوت یعنی عالمی برتر از طبیعت که دارای صور و ابعاد هست اما فاقد حرکت و زمان و تغییر است.

عالم جبروت یعنی عالم عقـول یـا عـالم معنـی کـه از صـور و اشـباح مبرّاست و فوق عالم ملکوت است.

عالم لاهوت یعنی عالم الوهیّت و احدیّت.

هـ . برخی دیگر، مسائل مربوط به روابط عالم طبیعت با عوالم مـافوق خود است؛ به عبارت بهتر، مربوط است به سیر نزولی هستی از لاهـوت تـا

طبیعت و سیر صعودی طبیعت به عوالم بالاتر، مخصوصاً در مورد انسان که به نام «معاد» خوانده می‌شود و بخش عظیمی را در حکمت متعالیه اشـغال کرده است.

وجود و ماهیّت

در باب «وجود و ماهیت» مهم‌ترین بحث ایـن اسـت کـه آیـا وجـود اصیل است یا ماهیت؟ مقصود این است که ما در اشـیاء همـواره دو معنـی تشخیص می‌دهیم و هر دو معنی را درباره آنها صادق می‌دانیم. آن دو چیـز یکی هستی است و دیگری چیستی. مثلًا می‌دانیم که انسان هست، درخـت هست، عدد هست، مقدار هست ...، اما عدد یـک چیسـتی و یـک ماهیـت[۱] دارد و انسان ماهیت و چیستی دیگری. اگر بگوییم: «عـدد چیسـت؟» یـک پاسخ دارد و اگر بگوییم: «انسان چیست؟» پاسخ دیگری دارد.

خیلی چیزها هستی روشنی دارنـد، یعنـی مـی‌دانـیم کـه هسـتند، امـا نمی‌دانیم که چیستند. مثلًا مـی‌دانـیم کـه حیـات هسـت، بـرق هسـت امـا نمی‌دانیم که حیات چیست، برق چیست.

بسیار چیزها را می‌دانیم که چیستند. مثلًا «دایره» تعریف روشنی پیش ما دارد و می‌دانیم دایره چیست، اما نمی‌دانیم در طبیعت عینی دایره واقعـی وجود دارد یا ندارد. پس معلوم می‌شود که «هستی» غیر از «چیستی» است.

از طرفی می‌دانیم که این کثرت، یعنی دو گانگی ماهیت و وجود، صرفاً ذهنی است؛ یعنی در ظرف خارج، هر چیزی دو چیز نیست. پس یکی از ایندو عینی و اصیل است و دیگری اعتباری و غیر اصیل.

---

۱. «ماهیّت» یک کلمه عربی است، مخفّف «ما هویّت» است. کلمه «ماهو» که به معنی «چیست او» است با یاء مصدریّه و تاء مصدریّه «ما هویّت» شده و با تخفیف، «ماهیّت» شده است. پس «ماهیّت» یعنی «چیست اویی» یا «چیستی».

البته این بحث دامنه درازی دارد و غرض ما در این «کلّیات» آشـنایی با اصطلاح است. آنچه اینجا باید بدانیم این است که مسأله اصالت وجود و ماهیت، سابقه تاریخی زیادی ندارد؛ این مسأله در جهان اسلام ابتکار شـده است. فارابی و بوعلی و خواجه نصیر الـدین طوسـی و حتـی شـیخ اشـراق بحثی به عنوان اصالت ماهیت و اصالت وجود طرح نکرده‌اند. این بحـث در زمان میرداماد (اوایل قرن یازدهم هجری) وارد فلسفه شد.

میرداماد اصالت ماهیّتی بود، اما شاگرد نامدارش صدرالمتألّهین اصالت وجود را به اثبات رساند و از آن تاریخ همـه فلاسـفه‌ای کـه اندیشـه قابـل توجهی داشته‌اند اصالت وجودی بوده‌اند. ما در جلـد سـوم اصـول فلسـفه و روش رئالیسم نقش خاص عرفا و متکلّمـین و فلاسـفه را در مقـدماتی کـه منتهی به پیدایش این فکر فلسفی برای صدرالمتألّهین گشـت تـا انـدازه‌ای بیان کرده‌ایم.

ضمناً این نکته نیز خوب است گفته شود کـه در عصـر مـا فلسـفه‌ای رونق گرفته که آن نیز گاهی به نام «فلسفه اصالت وجود» خوانده می‌شـود و آن فلسفه اگزیستانسیالیسم[1] است. آنچه در این فلسـفه بـه نـام «اصـالت وجود» خوانده می‌شود مربوط به انسان است و درباره این مطلب اسـت کـه انسان بر خلاف سایر اشیاء یک ماهیت مشخصِ پـیش بینـی شـده و یـک قالب معیّن طبیعی ندارد؛ انسان چیستی خود را خود طرح ریـزی مـی‌کنـد و خود می‌سازد. این مطلب تا حدود زیادی مطلب درسـتی اسـت و در فلسـفه اسلامی تأیید شده است؛ ولی آنچـه در فلسـفه اسـلامی بـه نـام «اصـالت وجود» خوانده می‌شود اولًا اختصاص به انسان ندارد، مربوط است بـه همـه

---

1 .existencialism.

جهان؛ ثانیاً در اصالت وجود اسلامی بحث درباره اصالت به معنی عینیّت در مقابل اعتباریّت و ذهنیّت است و بحث اگزیستانسیالیسم درباره اصـالت بـه معنی تقدّم است، و به هر حال ایندو را نباید یکی پنداشت.

درس هفتم
عینی و ذهنی

یکی از تقسیمات هستی این است که هستی یک شیء، یا عینی است و یا ذهنی. هستی عینی یعنی هستی خارجی که مستقل از ذهن انسان است. می‌دانیم که مثلًا کوه و دریا و صحرا در خارج از ذهن ما و مستقل از ذهن ما وجود دارند. ذهن ما خواه آنها را تصور کند و خواه تصور نکند، بلکه خواه ما و ذهن ما وجود داشته باشیم و خواه وجود نداشته باشیم، کوه و دریا و صحرا وجود دارد.

ولی همین کوه و دریا و صحرا وجودی هم در ذهن ما دارند. آنگاه که ما تصور می‌کنیم آنها را، در حقیقت آنها را در ذهن خود وجود می‌دهیم. وجودی که اشیاء در ذهن ما پیدا می‌کنند «وجود ذهنی» نامیده می‌شود.

اینجا جای دو پرسش هست: یکی این که به چه مناسبت تصویرهایی

که از اشیاء در ذهن ما پیدا می‌شوند، به عنوان وجودی از آن اشیاء در ذهن ما تلقی می‌شود؟ اگر چنین است پس می‌بایست تصویری هم که از اشیاء بر روی دیوار یا کاغذ نقش می‌بندد نوعی دیگر از وجود خوانده شود به نام وجود دیواری یا کاغذی. ما اگر تصویرات ذهنی را به نوعی «وجود» برای شیءِ تصویر شده تعبیر کنیم در حقیقت یک «مَجاز» به کار برده‌ایم نه حقیقت، و حال این که سر و کار فلسفه باید با حقیقت باشد.

دیگر این که مسأله «وجود ذهنی» در حقیقت مربوط به انسان است و یکی از مسائل روانی انسانی است و چنین مسأله‌ای می‌بایست در روان شناسی مطرح شود نه در فلسفه، زیرا مسائل فلسفه مسائل کلی است و مسائل جزئی مربوط به علوم است.

در پاسخ پرسش اول می‌گوییم که رابطه صورت ذهنی با شیء خارجی، مثلاً رابطه کوه و دریای ذهنی با کوه و دریای خارجی، بسی عمیق‌تر است از رابطه عکس کوه و دریای روی کاغذ یا دیوار با کوه و دریای خارجی. اگر آنچه در ذهن است تنها یک تصویر ساده می‌بود هرگز منشأ آگاهی نمی‌شد، همچنانکه تصویر روی دیوار منشأ آگاهی دیوار نمی‌گردد؛ بلکه تصویر ذهنی عین آگاهی است.

فلاسفه در مسأله وجود ذهنی به اثبات رسانیده‌اند که علت آگاهی ما به اشیاء خارجی این است که تصویرات ذهنی ما یک تصویر ساده نیست بلکه نوعی وجود یافتن ماهیت اشیاء خارجی است در ذهن ما؛ و از همین جا پاسخ پرسش دوم نیز روشن می‌شود و آن این که هر چند مسأله تصویرات ذهنی از یک نظر یک مسأله روانی انسانی است و از همان نظر باید در علم معرفة النفس مورد بحث قرار گیرد، ولی از آن نظر که ذهن انسان واقعاً یک نشئه دیگر از وجود است و سبب می‌گردد که هستی در

ذات خود دو گونه گردد: ذهنی و عینی، جای آن در فلسفه است.

بوعلی در اوایل الهیّات شفا به طور اشاره و صدرالمتألّهین در تعلیقات خویش بر الهیات شفا به طور صریح و به تفصیل گفته‌اند که گاهی یک مسأله از دو نظر با دو فن مربوط می‌شود، مثلًا هم به فلسفه مربوط می‌شود و هم به علوم طبیعی.

حقیقت و خطا

مسأله «وجود ذهنی» از یک زاویه دیگر که مورد مطالعه قرار گیرد، مربوط می‌شود به ارزش واقع نمایی ادراکات؛ یعنی مربوط می‌شود به اینکه ادراکات و احساسات و تصورات ما درباره عالم خارج چه اندازه «واقع نما» است.

یکی از مسائل مهم که از قدیم الایّام مورد توجّه فلاسفه بوده است این است که آیا آنچه ما به وسیله حواس یا به وسیله عقل درباره اشیاء ادراک می‌کنیم، با واقع و نفس الامر مطابقت دارد یا نه؟

گروهی چنین فرض می‌کنند که برخی ادراکات حسی یا عقلی ما با واقع و نفس الامر مطابقت دارد و برخی ندارد. آن ادراکاتی که با «واقعیت» مطابق است «حقیقت» خوانده می‌شود و آنچه که مطابق نیست «خطا» نامیده می‌شود. ما پاره‌ای از خطاهای حواس را می‌شناسیم. باصره، سامعه، ذائقه، لامسه، شامّه جایز الخطاست.

در عین حال اکثر ادراکات حسی ما عین حقیقت است. ما شب و روز را، دوری و نزدیکی را، بزرگی و کوچکی حجم را، درشتی و نرمی را، سردی و گرمی را با همین حواس تشخیص می‌دهیم و شک نداریم که عین حقیقت است و خطا نیست.

همچنین عقل ما جایز الخطاست. «منطق» برای جلوگیری از خطای عقل در استدلالاتش تدوین شده است. در عین حال اکثر استدلالات عقلی ما حقیقت است. ما آنگاه که مثلًا قلمهای زیادی داد و ستد داریم و بدهیها را یک جا و بستانکاریها را جای دیگر جمع و از یکدیگر تفریق می‌کنیم، یک عمل فکری و عقلانی انجام می‌دهیم و اگر در حین عمل دقت کافی کرده باشیم شک نداریم که حاصل جمع و تفریق ما عین حقیقت است.

ولی «سوفیست» های یونانی که قبلًا هم از آنها یاد کردیم، تفاوت «حقیقت» و «خطا» را منکر شدند و گفتند هر کس هر گونه احساس کند و هر گونه بیندیشد برای او همان «حقیقت» است. آنها گفتند مقیاس همه چیز «انسان» است. سوفیستها یا سوفسطائیان اساساً «واقعیت» را انکار کردند و چون «واقعیت» را انکار کردند دیگر چیزی باقی نماند تا ادراکات و احساسات انسان در صورت مطابقت با آن «حقیقت» باشد و در صورت عدم مطابقت «خطا».

این گروه معاصر با سقراطاند؛ یعنی عصر سقراط مقارن است با پایان دوره سوفسطائیان.

سقراط و افلاطون و ارسطو بر ضد اینها قیام کردند. پروتاگوراس[1] و گورگیاس[2] دو شخصیت معروف سوفسطائی می‌باشند.

در دوره‌های بعد از ارسطو، در اسکندریّه گروهی دیگر پدید آمدند که «شکّاک» یا «سپتی سیست»[3] خوانده شدند و معروف‌ترین آنها شخصی

---

1. Protagoras.

2. Gorgias.

3. Seepticism.

است به نام «پیرون»[1]. شکّاکان، واقعیت را از اصل منکر نشدند ولی مطابقت ادراکات بشر را با واقعیت انکار کردند.

آنان گفتند انسان در ادراک اشیاء، تحت تأثیر حالات درونی و شرایط خاص بیرونی، هر چیز را یک جور می‌بیند. گاهی دو نفر یک چیز را در دو حالت مختلف و یا از دو زاویه مختلف می‌نگرند و هر کدام او را به گونه‌ای می‌نگرند.

یک چیز در چشم یکی زشت است و در چشم دیگری زیبا، در چشم یکی کوچک است و در چشم دیگری بزرگ، در چشم یکی، یکی است و در چشم دیگری دو تا. یک هوا در لامسه یکی گرم است و در لامسه دیگری سرد. یک طعم برای یکی شیرین است و برای دیگری تلخ. سوفسطائیان و همچنین شکّاکان منکر ارزش واقع نمایی علم شدند.

عقاید سوفسطائیان و شکّاکان بار دیگر در عصر جدید زنده شد. اکثر فلاسفه اروپا تمایل به شکّاکیّت دارند. برخی از فلاسفه مانند سوفسطائیان واقع را از اصل انکار کرده‌اند.

فیلسوف معروفی هست به نام «برکلی»[2] که ضمناً اسقف نیز می‌باشد. این فیلسوف به کلی منکر واقعیت خارجی است. ادلّه‌ای که بر مدعای خویش اقامه کرده است آنچنان مغالطه آمیز است که برخی مدعی شده‌اند هنوز احدی پیدا نشده که بتواند دلیلهای او را رد کند با این که همه می‌دانند مغالطه است.

کسانی که خواسته‌اند پاسخ سوفسطائیان قدیم از قبیل پروتاگوراس و یا سوفسطائیان و ایده آلیستهای جدید از قبیل برکلی را بدهند از راهی وارد نشده‌اند که بتوانند رفع شبهه نمایند.

---

1. Pyrrho.
2. Berkeley.

از نظر فلاسفه اسلامی راه حلّ اساسی این شبهه آن است که ما به حقیقت وجود ذهنی پی ببریم. تنها در این صورت است که معما حل می‌گردد.

حکمای اسلامی در مورد وجود ذهنی، اول به تعریف می‌پردازند و مدعی می‌گردند که علم و ادراک عبارت است از نوعی وجود برای ادراک شده در ادراک کننده، آنگاه به ذکر پاره‌ای براهین می‌پردازند برای اثبات این مدعا، و سپس ایرادها و اشکالهای وجود ذهنی را نقل و رد می‌کنند.

این بحث به این صورت در اوایل دوره اسلامی وجود نداشته است، و به طریق اولی در دوره یونانی وجود نداشته است. بنا بر آنچه ما تحقیق کرده‌ایم ظاهراً اولین بار وسیله خواجه نصیر الدین طوسی بحثی به این نام وارد کتب فلسفه و کلام شد و سپس جای شایسته خویش را در کتب فلسفه و کلام باز یافت به طوری که در کتب متأخرین مانند صدرالمتألّهین و حاج ملّا هادی سبزواری جای مهمی دارد.

فارابی و بوعلی، حتی شیخ اشراق و پیروان آنها، بابی به نام «وجود ذهنی» در کتب خویش باز نکرده‌اند و حتی به این کلمه تفوّه نکرده‌اند. اصطلاح «وجود ذهنی» بعد از دوره بوعلی پدید آمده است.

البته آنچه از کلماتی که فارابی و بوعلی به مناسبتهای دیگر طرح کرده‌اند بر می‌آید این است که عقیده آنها نیز این بوده است که ادراک عبارت است از تمثّل حقیقت ادراک شده در ادراک کننده، ولی آنها نه بر این مدعا اقامه برهان کرده‌اند و نه آن را به عنوان یک مسأله مستقل از مسائل وجود و یک تقسیم مستقل از تقسیمات وجود تلقی کرده‌اند.

درس هشتم

حادث و قدیم

از جمله مباحث فلسفی که از دیر زمان جلب توجه کرده است مسأله «حادث و قدیم» است.

حادث در عرف و لغت به معنی «نو» و قدیم به معنی «کهنه» است. ولی حادث و قدیم در اصطلاح فلسفه و کلام با آنچه در عرف عام وجود دارد فرق دارد. فلاسفه هم که درباره حادث و قدیم بحث می‌کنند می‌خواهند ببینند که چه چیز نو و چه چیز کهنه است، اما مقصود فلاسفه از حادث بودن و نو بودن یک چیز آن است که آن چیز پیش از آن که بود شده است نابود بوده است؛ یعنی اول نبوده و بعد بود شده است. مقصودشان از قدیم بودن و کهنه بودن این است که آن چیز همیشه بوده است و هیچگاه نبوده است که نبوده.

پس اگر ما درختی را فرض کنیم که میلیاردها سال عمر کـرده باشـد، آن درخت در عرف عام، کهن و بسیار کهن است، اما در اصطلاح فلسـفه و کلام، حادث و نو است، زیرا همان درخت قبل از آن میلیاردهـا سـال نبـوده است.

فلاسفه «حـدوث» را بـه «مسـبوق بـودن هسـتی شـیء بـه نیسـتی خودش» و «قِدَم» را به «مسبوق نبودن هستی شیء بـه نیسـتی خـودش» تعریف می‌کنند. پس «حادث» عبارت اسـت از چیـزی کـه نیسـتی‌اش بـر هستی‌اش تقدم داشته باشد، و «قدیم» عبارت است از موجودی که نیسـتیِ مقدّم بر هستی برای او فرض نمی‌شود.

بحث «حادث و قدیم» این است که آیا همه چیز در عالم حادث است و هیچ چیز قدیم نیست؟ یعنی هر چه را در نظر بگیـریم قبلًـا نبـوده و بعـد هست شده است؟ یا همه چیز قدیم است و هیچ چیز حـادث نیسـت؛ یعنـی همه چیز همیشه بوده است؟ یا برخی چیزها حادث‌اند و برخی چیزها قدیم؟ یعنی مثلًا شکلها، صورتها، ظاهرها حادث‌اند، اما مادّه‌ها، موضوعها، ناپیـداها قدیم‌اند؟ و یا این که افراد و اجزاء، حادث‌اند اما انواع و کلها قدیم‌اند؟ یا این که امور طبیعی و مادی حادث‌اند ولی امور مجرد و ما فوق مادی قدیم‌انـد؟ و یا این که فقط خدا یعنی خالق کل و علهٔ‌العلل قدیم است و هر چـه غیـر اوست حادث است؟ بالأخره جهان حادث است یا قدیم؟

متکلّمین اسلامی معتقدند که فقط خداوند قدیم است و هر چه غیـر از خداست که به عنوان «جهان» یا «ما سِوی» نامیده می‌شود، اعمّ از مـادّه و صورت، و اعمّ از افراد و انـواع، و اعـمّ از اجـزاء و کلهـا، و اعـمّ از مجـرّد و مادّی همه حادث‌اند. ولی فلاسفه اسلامی معتقدند که حدوث از مختصّـات عالم طبیعت است؛ عوالم مافوق طبیعت، مجرّد و قدیم‌اند. در عالم طبیعت نیز

اصول و کلّیات قدیم‌اند، فروع و جزئیات حادث‌اند. علیهذا جهان از نظر فروع و جزئیات، حادث است اما از نظر اصول و کلّیات، قدیم است.

بحث در حدوث و قدم جهان، تشاجر سختی میان فلاسفه و متکلّمین برانگیخته است. غزالی که در بیشتر مباحث مذاق عرفان و تصوّف دارد و در کمترین آنها مذاق کلامی دارد، بوعلی سینا را به سبب چند مسأله که یکی از آنها قدم عالم است تکفیر می‌کند. غزالی کتاب معروفی دارد به نام تهافت الفلاسفه. در این کتاب بیست مسأله را بر فلاسفه مورد ایراد قرار داده است و به عقیده خود تناقض گویی‌های فلاسفه را آشکار کرده است. ابن رشد اندلسی به غزالی پاسخ گفته است و نام کتاب خویش را تهافت التهافت گذاشته است.

متکلّمین می‌گویند اگر چیزی حادث نباشد و قدیم باشد، یعنی همیشه بوده و هیچگاه نبوده که نبوده است، آن چیز به هیچ وجه نیازمند به خالق و علت نیست. پس اگر فرض کنیم که غیر از ذات حق اشیاء دیگر هم وجود دارند که قدیم‌اند، طبعاً آنها بی‌نیاز از خالق می‌باشند. پس در حقیقت آنها هم مانند خداوند واجب الوجود بالذات‌اند، ولی براهینی که حکم می‌کند که واجب الوجود بالذات واحد است اجازه نمی‌دهد که ما به بیش از یک واجب الوجود قائل شویم. پس بیش از یک قدیم وجود ندارد و هر چه غیر از اوست حادث است. پس جهان، اعمّ از مجرد و مادی، و اعمّ از اصول و فروع، و اعمّ از انواع و افراد، و اعمّ از کل و اجزاء، و اعمّ از ماده و صورت، و اعمّ از پیدا و ناپیدا حادث است.

فلاسفه به متکلّمین پاسخ محکم داده‌اند، گفته‌اند که همه اشتباه شما در یک مطلب است و آن این است که پنداشته‌اید اگر چیزی وجود ازلی و دائم و مستمر داشته باشد حتماً بی نیاز از علت است، و حال آنکه مطلب

اینچنین نیست. نیازمندی و بی نیازی یک شیء نسبت به علت، به ذات شیء مربوط است که واجب الوجود باشد یا ممکن الوجود [۱]، و ربطی به حدوث و قدم او ندارد. مثلًا شعاع خورشید از خورشید است. این شعاع نمی‌تواند مستقل از خورشید وجود داشته باشد. وجودش وابسته به وجود خورشید و فائض از او و ناشی از اوست، خواه آن که فرض کنیم زمانی بوده که این شعاع نبوده است و خواه آن که فرض کنیم که همیشه خورشید بوده و همیشه هم تشعشع داشته است. اگر فرض کنیم که شعاع خورشید ازلًا و ابداً با خورشید بوده است لازم نمی‌آید که شعاع بی‌نیاز از خورشید باشد.

فلاسفه مدعی هستند که نسبت جهان به خداوند نسبت شعاع به خورشید است، با این تفاوت که خورشید به خود و کار خود آگاه نیست و کار خود را از روی اراده انجام نمی‌دهد ولی خداوند به ذات خود و به کار خود آگاه است.

در متون اصلی اسلامی گاهی به چنین تعبیراتی بر می‌خوریم که جهان نسبت به خداوند به شعاع خورشید تشبیه شده است. آیه کریمه قرآن می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّموات وَالأَرْض» [۲]. مفسران در تفسیر آن گفته‌اند: یعنی خداوند نور دهنده آسمانها و زمین است. به عبارت دیگر وجود آسمان و زمین، شعاعی است الهی.

فلاسفه هیچ دلیلی از خود عالم بر قدیم بودن عالم ندارند. اینها از آن جهت این مدعا را دنبال می‌کنند که می‌گویند خداوند فیّاض علی الاطلاق است و قدیم الاحسان است، امکان ندارد که فیض و احسان او را محدود و

۱. حکما این مطلب را با این تعبیر بیان می‌کنند: «مناط احتیاج شیء به علت، امکان است نه حدوث». برای تفصیل این مطلب رجوع شود به کتاب علل گرایش به مادّیگری از مرتضی مطهری.

۲. نور/ ۳۵.

منقطع فرض نماییم. به عبارت دیگر: فلاسفه الهی با نوعی «برهان لمّی» یعنی با مقدمه قرار دادن وجود و صفات خدا به قدم عالم رسیده‌اند. معمولًا منکران خدا قدم عالم را عنوان می‌کنند. فلاسفه الهی می‌گویند همان چیزی که شما آن را دلیل نفی خدا می‌گیرید، از نظر ما لازمه وجود خداوند است. بعلاوه از نظر شما قدم عالم یک فرضیه است و از نظر ما یک مطلب مبرهن.

متغیّر و ثابت

یکی دیگر از مباحث فلسفی، بحث «متغیّر و ثابت» است که با بحث «حادث و قدیم» قریب الافق است. «تغییر» یعنی دگرگونی، و «ثبات» یعنی یکنواختی.

بدون شک ما دائماً شاهد تغییرات و دگرگونیها در جهان می‌باشیم. خود ما که به دنیا آمده‌ایم دائماً از حالی به حالی منتقل شده و دوره‌ها طی کرده و خواهیم کرد تا به مرگ ما منتهی شود. همچنین است وضع زمین و دریاها، کوهها و درختان و حیوانات و ستارگان و منظومه شمسی و کهکشانها.

آیا این دگرگونیها ظاهری است و مربوط به شکل و صورت و اعراض جهان است یا عمیق و اساسی است و در جهان هیچ امر ثابتی وجود ندارد؟ بعلاوه آیا تغییراتی که در جهان رخ می‌دهد دفعی و آنی است یا تدریجی و زمانی؟

این مسأله نیز مسأله‌ای کهن است و در یونان باستان نیز مطرح بوده

است. ذیمقراطیس (دموکریت یا دموکریتوس) [1] که پدر نظریه اتم شناخته می‌شود و به فیلسوف خندان هم مشهور است مدعی بود که تغییرات و تحولات، همه سطحی است، زیرا اساس هستیِ طبیعت، ذرّات اتمی است و آن ذرّات ازلًا و ابداً در یک حالند و تغییر ناپذیرند؛ این تغییراتی که ما مشاهده می‌کنیم نظیر تغییراتی است که در یک توده سنگریزه مشاهده کنیم که گاهی به این شکل و گاهی به شکل دیگر گرد هم جمع شوند، که به هر حال در ماهیت و حقیقت آنها تغییری رخ نمی‌دهد.

این دید همان است که به دید «ماشینی» معروف است، و این فلسفه نوعی فلسفه مکانیکی است.

ولی فیلسوف دیگری هست یونانی به نام هرقلیطوس (هراکلیت یا هراکلیتوس) [2] که او بر عکس مدعی است که هیچ چیزی در دو لحظه به یک حال نیست. این جمله از اوست: «نمی‌توان دو بار در یک رودخانه پای نهاد» زیرا در لحظه دوم نه فرد همان فرد است و نه رودخانه آن رودخانه است. البته این فلسفه از آن جهت نقطه مقابل فلسفه ذیمقراطیس قرار گرفته است که همه چیز را در حال جریان و عدم ثبات می‌بیند، اما از نظر ضد مکانیکی یعنی از نظر به اصطلاح دینامیکی بیانی ندارد.

در فلسفه ارسطو در این که همه اجزاء طبیعت تغییر می‌پذیرد بحثی نیست، سخن در این است که چه تغییراتی تدریجی و زمانی است و چه تغییراتی دفعی و آنی. تغییرات تدریجی در این فلسفه به نام «حرکت» نامیده می‌شود و تغییرات دفعی به نام «کون و فساد»؛ یعنی به وجود آمدن دفعی به نام «کون» خوانده می‌شود و فانی شدن دفعی به نام «فساد»، و

---

1 .emoerites.

2 .Heraklit .Heraelitus.

چون از نظر ارسطو و پیروان او تغییرات اساسی جهان- مخصوصاً تغییراتی که در جوهرها رخ می‌دهد- همه دفعی است، این جهان را «جهان کون و فساد» می‌خواندند.

آنجا که تغییرات، دفعی است، یعنی صرفاً در یک لحظه صورت می‌گیرد، در غیر آن لحظه ثبات بر قرار است. پس اگر تغییرات را دفعی بدانیم، نظر به این که آن تغییرات در یک «آن» صورت می‌گیرد و در غیر آن «آن» یعنی در «زمان» ثابت‌اند، اینچنین متغیراتی متغیر نسبی و ثابت نسبی می‌باشند. پس اگر تغییر به نحو حرکت باشد «تغییر مطلق» است و اگر تغییر به نحو کون و فساد و به نحو آنی باشد «تغییر نسبی» است.

پس، از نظر ارسطوئیان اگر چه شیءِ ثابتِ یکنواختِ مطلق در طبیعت وجود ندارد (بر خلاف نظر ذیمقراطیسیان) بلکه همه چیز متغیر است، اما نظر به این که عمده در طبیعت، جوهرها هستند و جوهرها تغییراتشان دفعی است، پس جهانِ ثبات نسبی و تغییر نسبی دارد و ثبات بیش از تغییر بر جهان حاکم است.

ارسطو و ارسطوئیان- چنانکه می‌دانیم- اشیاء را به نحو خاصی دسته بندی کرده‌اند و مجموعاً اشیاء را داخل- یا تحت- ده جنس اصلی که آنها را «مقوله» می‌نامند دانسته‌اند به این ترتیب: مقوله جوهر، مقوله کم، مقوله کیف، مقوله أیْن، مقوله وضع، مقوله متی، مقوله اضافه، مقوله جِده، مقوله فعل، مقوله انفعال.

به عقیده ارسطوئیان حرکت، تنها در مقوله کمّ و مقوله کیف و مقوله أیْن واقع می‌شود، در سایر مقولات حرکت صورت نمی‌گیرد. تغییرات سایر مقولات همه دفعی است و به عبارت دیگر سایر مقولات از ثبات نسبی برخوردارند، و سه مقوله‌ای هم که حرکت در آنها وقوع می‌یابد، نظر به این که

خود حرکت دائم نیست، گاه هست و گاه نیست، بر آن سه مقوله نیز ثبات نسبی حکمفرماست. پس در فلسفه ارسطو ثبات بیش از تغییر، و یکنواختی بیش از دگرگونی به چشم می‌خورد.

بوعلی سینا معتقد شد که در مقوله وضع نیز حرکت صورت می‌گیرد؛ یعنی او ثابت کرد که برخی حرکات، مانند حرکت کره بر گرد محور خودش، از نوع حرکت وضعی است نه از نوع حرکت اینی. از این رو حرکات أینی بعد از بوعلی اختصاص یافت به حرکات انتقالی. آنچه بوعلی کشف کرد و مورد قبول دیگران واقع شد وجود یک حرکت دیگر نبود، بلکه توضیح ماهیت یک نوع حرکت بود که دیگران آن را از نوع حرکت اینی می‌دانستند و او ثابت کرد که از نوع حرکت وضعی است.

از جمله تحولات اساسی که در فلسفه اسلامی و به وسیله صدرالمتألّهین رخ داد، اثبات «حرکت جوهریّه» بود. صدرالمتألّهین ثابت کرد که حتی بر اصول ارسطویی ماده و صورت نیز باید قبول کنیم که جواهر عالم در حال حرکت دائم و مستمر می‌باشند، یک لحظه ثبات و همسانی در جواهر عالم وجود ندارد و اعراض (یعنی نُه مقوله دیگر) به تبع جوهرها در حرکت‌اند. از نظر صدرالمتألّهین طبیعت مساوی است با حرکت، و حرکت مساوی است با حدوث و فنای مستمر و دائم و لا ینقطع.

بنابر اصل حرکت جوهریّه، چهره جهان ارسطویی به کلی دگرگون می‌شود. بنابر این اصل، طبیعت و ماده مساوی است با حرکت، و زمان عبارت است از اندازه و کشش این حرکت جوهری، و ثبات مساوی است با ماوراء الطبیعی بودن. آنچه هست یا تغییر مطلق است (طبیعت) و یا ثبات مطلق است (ماوراء طبیعت). ثبات طبیعت، ثبات نظم است نه ثبات وجود و هستی؛ یعنی بر جهان، نظام مسلّم و لا یتغیّری حاکم است ولی محتوای

نظام که در داخل نظام قرار گرفته است متغیر است، بلکه عین تغییر است. این جهان، هم هستی‌اش ناشی از ماوراء است و هم نظامش، و اگر حکومتِ جهانِ دیگر نمی‌بود این جهان که یکپارچه لغزندگی و دگرگونی است رابطه گذشته و آینده‌اش قطع بود.

گشت مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار

□

در درس ششم اشاره کردیم که تقسیمات اولیه هستی، یعنی تقسیماتی که مستقیماً تقسیم موجود بما هو موجود است، در حوزه فلسفه اولی است.

اکنون می‌گوییم که بحث ثابت و متغیّر تا قبل از صدرالمتألّهین در حوزه «طبیعیّات» شمرده می‌شد، زیرا هر حکم و هر تقسیمی که مربوط به جسم بما هو جسم باشد مربوط به طبیعیّات است. چنین گفته می‌شد که این جسم است که یا ثابت است و یا متغیر، و به تعبیر دیگر: یا ساکن است و یا متحرک، و به عبارت دیگر: حرکت و سکون از عوارض جسم است، پس بحث «ثابت و متغیّر» صرفاً باید در طبیعیات آورده شود.

ارسطو و ابن سینا و پیروان آنها مباحث «حرکت و سکون» را در طبیعیات آورده‌اند.

ولی پس از کشف «اصالت وجود» و کشف «حرکت جوهریّه» وسیله صدرالمتألّهین، [روشن شد که] طبایع عالم، متحرک بما هو متحرک و متغیر بما هو متغیرند؛ یعنی جسم، چیزی نیست که صرفاً حرکت بر او عارض شده باشد و احیاناً حرکت از او سلب شود و حالت عدم حرکتِ او را «سکون» بنامیم، بلکه طبایع عالم عین حرکت می‌باشند. نقطه مقابل این

حرکت جوهری «ثبات» است نـه «سـکون». سـکون در مـورد حرکتهـای عارضی صادق است که حالت «نبود» آن را «سکون» مـی‌خـوانیم ولـی در مورد حرکت ذاتی جوهری سکون فرض ندارد. نقطه مقابل اینچنین حرکت جوهری که عین جوهر است، جواهری هستند که ثبات عین ذات آنهاسـت. آنها موجوداتی هستند ما فوق مکان و زمان و عاری از قوّه و استعداد و ابعاد مکانی و زمانی. علیهذا این جسم نیست که یا ثابت است و یا متغیـر، بلکـه موجود بما هو موجود است که یا عین ثبات است (وجودات ما فوق مـادی) و یا عین سیَلان و شدن و صیرورت و حدوث استمراری است (عالم طبیعت). پس وجود و هستی همچنان که در ذات خـود بـه واجـب و ممکـن تقسـیم می‌گردد، در ذات خود به ثابت و سیّال منقسم می‌شود.

این است که از نظر صـدرالمتألّهین، تنهـا قسـمتی از حرکـات، یعنـی حرکات عارضی جسم که نقطه مقابلشان سکون است، شایسته است که در طبیعیات ذکر شود، و اما سایر حرکات و یا همان حرکات نه از آن حیث که عارض بر جسم طبیعی می‌باشند، باید در فلسفه اولی دربـاره آنهـا بحـث و تحقیق به عمل آید. صدرالمتألّهین مباحث «حرکت» را در امور عامّه اسـفار ضمن بحث «قوّه و فعل» آورده است، هر چند حـق ایـن بـود کـه یکبـاره فصل مستقلی برای آن قرار می‌داد.

از نتایج بسیار مهم این کشف بزرگ- مبنی بر این کـه وجـود در ذات خود به ثابت و سیّال تقسیم می‌شود و این که وجود ثابت نحوه‌ای از وجـود است و وجود سیّال نحوه‌ای دیگر از وجود است- این است کـه «شـدن» و «صیرورت» عین مرتبه‌ای از هستی است. هر چند به اعتبـاری مـی‌تـوانیم «شدن» را ترکیب و آمیختگی هستی و نیستی بدانیم، ولی این ترکیب و

آمیختگی ترکیب حقیقی نیست بلکه نوعی اعتبار و مجاز است[۱].

حقیقت این است که کشف اصالت وجود و اعتباریت ماهیات است که ما را به درک این حقیقت مهم موفق می‌دارد؛ یعنی اگر اصالت وجود نبود اولًا تصور حرکت جوهریه ناممکن بود، و ثانیاً این که «سَیَلان و شدن و صیرورت عین مرتبه‌ای از وجود است» قابل تصور نبود.

در فلسفه جدید اروپا حرکت از طریق دیگر جای خود را باز یافت و جمعی از فلاسفه معتقد شدند که حرکت رکن اساسی طبیعت است، و به عبارت دیگر- به اعتقاد اینان- طبیعت مساوی است با «شدن». اما نظر به این که این اندیشه بر پایه اصالت وجود و انقسام ذاتی وجود به ثابت و سیّال نبود این فلاسفه چنین تصور کردند که «شدن» همان جمع میان نقیضین است که قدما محال می‌دانستند و همچنین گمان کردند که لازمه «شدن» بطلان اصل هو هویّت است که قدما آن را مسلّم می‌پنداشتند.

این فلاسفه گفتند که اصل حاکم بر اندیشه فلسفی قدما «اصل ثبات» بوده است و قدما چون موجودات را ثابت می‌انگاشتند چنین تصور می‌کردند که امر اشیاء دائر است میان «بودن» و «نبودن»، علیهذا از ایندو یکی باید صحیح باشد و بس (اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین)؛ یعنی همواره یا بودن است و یا نبودن و شقّ سومی در کار نیست. همچنین چون قدما اشیاء را ثابت می‌انگاشتند چنین تصور می‌کردند که هر چیزی همواره خودش خودش است (اصل هوهویّت). ولی با کشف اصل حرکت و تغییر در طبیعت و این که طبیعت دائماً در حال «شدن» است این دو اصل بی‌اعتبار است، زیرا «شدن» جمع میان بودن و نبودن است و آنجا که شیء، هم بودن است و هم نبودن، «شدن» تحقق یافته است. شیء در حال

---

[۱]. رجوع شود به مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی» در کتاب مقالات فلسفی از مرتضی مطهری.

شدن، هم هست و هم نیست. شیء در حال شدن در هر لحظه خودش غیر خودش است، خودش در عین این که خودش است خودش نیست، خودش از خودش سلب می‌شود. پس اگر اصل حاکم بر اشیاء اصل بودن و نبودن بود، هم اصل امتناع اجتماع نقیضین صحیح بود و هم اصل هوهویّت، ولی چون اصل حاکم اصل شدن است هیچکدام از این دو اصل صحیح نیست.

به عبارت دیگر اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل هوهویّت که بر اندیشه قدما حکومت بی‌رقیبی داشته است ناشی از اصل دیگری بوده است که آن نیز بدون چون و چرا بر اندیشه قدما حکمرانی می‌کرده است و آن، اصل ثبات است. با کشف بطلان اصل ثبات وسیله علوم طبیعی، قهراً آن دو اصل نیز بی‌اعتبار است. آنچه گفتیم تصور بسیاری از فلاسفه جدید –از هگل تا عصر حاضر– است.

ولی ما می‌بینیم که صدرالمتألّهین از راه دیگر به بطلان اصل ثبات می‌رسد، و حرکتی که او کشف می‌کند به معنی این است که طبیعت مساوی است با عدم ثبات، و ثبات مساوی است با تجرد؛ و در عین حال او هرگز مانند فلاسفه جدید نتیجه گیری نمی‌کند و نمی‌گوید چون طبیعت مساوی است با «شدن» و به تعبیر خود او مساوی است با سَیَلان و صیرورت، پس اصل «امتناع جمع و رفع نقیضین» باطل است. او در عین حال که «شدن» را نوعی جمع وجود و عدم می‌داند آن را جمع نقیضین نمی‌شمارد، چرا؟ علت مطلب این است که او اصل مهمتری را کشف کرده است و آن این که: وجود و هستی در ذات خود تقسیم می‌شود به ثابت و سیّال. وجود ثابت مرتبه‌ای از هستی است نه ترکیبی از هستی و غیر هستی، و وجود سیّال نیز مرتبه‌ای دیگر از هستی است نه ترکیبی از هستی

و غیر هستی. ترکیبِ «شدن» از هستی و نیستی جمع میان دو نقیض نیست، همچنانکه انسلاب شیء از نفس خود نیز نیست.

اشتباه فلاسفه جدید ناشی از دو جهت است: یکی عدم درک انقسام هستی به ثابت و سیّال، و دیگر این که تصور آنان درباره اصل تناقض و اصل تضاد نارسا بوده است.

درس نهم

علت و معلول

کهن‌ترین مسأله فلسفه، مسـأله «علّـت و معلـول» اسـت. در هـر سیسـتم فلسفی نام «علت و معلول» برده می‌شود، بـر خـلاف «اصـالت وجـود» یـا «وجود ذهنی» که در برخی سیستمهای فلسفی جایگاه بلندی دارد و برخی از سیستمهای فلسفی دیگر کوچک‌ترین آگـاهی از آن ندارنـد، و یـا بحـث «قوّه و فعل» که در فلسفه ارسطو نقش مهمی ایفـا مـی‌کنـد، و یـا بحـث «ثابت و متغیّر» که در فلسفه صدرالمتألّهین مقام شایسته‌ای یافته است.

«علّیت» نوعی رابطه اسـت میـان دو شـیء کـه یکـی را «علّـت» و دیگری را «معلول» می‌خوانیم، اما عمیق‌ترین رابطه‌ها. رابطه علت و معلول این است که علت، وجود دهنده معلول است. آنچه معلول از علـت دریافـت می‌کند تمام هستی و واقعیت خویش است. لهذا اگر علت نبود معلول نبـود.

ما چنین رابطه‌ای در جای دیگر سراغ نداریم که اگر یکی از دو طرف رابطه نبود دیگری هم نباشد. علیهذا نیاز معلول به علت، شدیدترین نیازهاست، نیاز در اصل هستی. بنابر این اگر بخواهیم «علت» را تعریف کنیم باید بگوییم: «آن چیزی است که معلول در کیان و هستی خود به او نیازمند است».

□

از جمله مسائلی که در باب «علّت و معلول» هست این است که هر پدیده‌ای معلول است و هر معلولی نیازمند به علت است، پس هر پدیده‌ای نیازمند به علت است؛ یعنی اگر چیزی در ذات خود عین هستی نیست و هستی، او را عارض شده و پدید آمده است، ناچار در اثر دخالت عاملی بوده است که آن را «علّت» می‌نامیم. پس هیچ پدیده‌ای بدون علت نیست. فرضیه مقابل این نظریه این است که فرض شود پدیده‌ای بدون علت پدید آید. این فرضیه به نام «صدفه» یا «اتّفاق» نامیده می‌شود. فلسفه اصل علّیت را می‌پذیرد و به شدت نظریه صدفه و اتفاق را رد می‌کند.

این که هر پدیده‌ای معلول و نیازمند به علت است مورد اتفاق فلاسفه و متکلمین است، ولی متکلمین چنین پدیده‌ای را به «حادث» تعبیر می‌کنند و فلاسفه به «ممکن»؛ یعنی متکلمین می‌گویند هر «حادث»، معلول و نیازمند به علت است و فلاسفه می‌گویند هر ممکن، معلول و نیازمند به علت است؛ و این دو تعبیر مختلف نتیجه‌های مختلف می‌دهند که در بحث «حادث و قدیم» به آن اشاره کردیم.

□

مسأله دیگر در باب «علّت و معلول» این است که هر علتی فقط معلول خاص ایجاد می‌کند نه هر معلولی را، و هر معلولی تنها از علت خاص صادر

می‌شود نه از هر علتی. به عبارت دیگر میان موجودات جهان وابستگیهای خاصی هست، پس هر چیزی منشأ هر چیزی نمی‌تواند بشود و هر چیزی ناشی از هر چیزی نمی‌تواند باشد. ما در تجربیات عادی خود به این حقیقت جزم داریم که مثلًا غذا خوردن علت سیر شدن است و آب نوشیدن علت سیراب شدن و درس خواندن علت با سواد شدن. لهذا اگر بخواهیم به هر یک از معلولات نامبرده دست بیابیم به علت خاص خودش متوسل می‌شویم. هیچگاه برای سیر شدن به آب نوشیدن یا درس خواندن متوسل نمی‌گردیم و برای با سواد شدن غذا خوردن را کافی نمی‌دانیم.

فلسفه ثابت می‌کند که در میان تمام جریانات عالم چنین رابطه مسلّمی وجود دارد و این مطلب را به این تعبیر بیان می‌کند: میان هر علت با معلول خودش سنخیّت و مناسبت خاصی حکمفرماست که میان یک علت و معلول دیگر نیست.

این اصل مهمترین اصلی است که به فکر ما انتظام می‌بخشد و جهان را در اندیشه ما نه به صورت مجموعه‌ای هرج و مرج که در آن هیچ چیزی شرط هیچ چیزی نیست، بلکه به صورت دستگاهی منظم و مرتب درمی‌آورد که هر جزء آن جایگاه مخصوص دارد و هیچ جزئی ممکن نیست در جای جزء دیگر قرار گیرد.

□

مسأله دیگر در باب «علّت و معلول» این است که در فلسفه ارسطو علت چهار قسم است: علت فاعلی، علت غائی، علت مادی، علت صوری. در مصنوعات بشری این چهار علت به خوبی صادق است. مثلًا اگر خانه‌ای بسازیم، بنّا و عمله علت فاعلی است، و سکونت در آن خانه علت غائی است، و مصالح آن خانه علت مادی است، و شکل ساختمان- که متناسب

با مسکن است نه مثلًا با انبار یا حمّام یا مسجد- علت صوری است.

از نظر ارسطو هر پدیده طبیعی- مثلًا یک سنگ، یک گیاه، یک انسان- هم عیناً دارای چهار علت مزبور هست.

□

از جمله مسائل علت و معلول این است که علت در اصطلاح علمای طبیعی، یعنی در اصطلاح طبیعیات، با علت در اصطلاح الهیات و علمای علم الهی اندکی متفاوت است. از نظر علم الهی که اکنون آن را به نام «فلسفه» می‌خوانیم «علّت» عبارت است از وجود دهنده؛ یعنی فلاسفه چیزی را علت چیز دیگر می‌خوانند که آن چیز وجود دهنده چیز دیگر بوده باشد و گرنه آن را «علّت» نمی‌خوانند و احیاناً آن را «مُعِدّ» می‌خوانند. ولی علمای علوم طبیعی حتی در موردی که رابطه میان دو چیز صرفا رابطه تحریک و تحرک است کلمه «علّت» اطلاق می کنند. علیهذا در اصطلاح علمای طبیعی، بنّا علت خانه است زیرا بنّا به وسیله یک سلسله نقل و انتقال‌ها بالأخره منشأ ساختن یک خانه شده، ولی علمای علم الهی هرگز بنّا را «علّت خانه» نمی‌خوانند، زیرا بنّا به وجود آورنده خانه نیست، بلکه مصالح خانه قبلًا وجود داشته است و کار بنّا فقط این بوده که به آنها سازمان داده است. همچنین پدر و مادر نسبت به فرزند بر حسب اصطلاح علمای علوم طبیعی «علّت» شمرده می‌شوند ولی بر حسب اصطلاح فلسفه، آنها «مقدّمه»، «معدّ» و «مجرا» نامیده می‌شوند، «علّت» شمرده نمی‌شوند.

□

مسأله دیگر در باب «علّت و معلول» این است که سلسله علل (البته «علل» به اصطلاح فلاسفه نه «علل» به اصطلاح علمای طبیعی؛ یعنی

علل وجود نه علل حرکت) متناهی است و محال است نامتناهی باشد؛ یعنی اگر وجود یک شیء، صادر از علتی و قائم به علتی باشد و وجود آن علت نیز قائم به علت دیگر، و وجود آن علت نیز قائم به علت دیگر باشد، ممکن است هزارها و میلیونها و یا میلیاردها علت و معلول به این ترتیب هر کدام صادر از دیگری باشد و بالا برود ولی در نهایت امر به علتی منتهی می‌گردد که آن علت قائم بالذات است و قائم به علتی دیگر نیست زیرا تسلسل علل غیر متناهیه محال است. فلاسفه براهین زیادی اقامه می‌کنند بر امتناع تسلسل علل غیر متناهیه، و این تعبیر را مخفّف می‌کنند و می‌گویند: «تسلسل علل محال است» و غالباً تعبیر را از این هم مخفّف‌تر می‌کنند و می‌گویند: «تسلسل محال است» و البته مقصود این است که تسلسل علل غیر متناهیه محال است.

کلمه «تسلسل» از ماده «سلسله» است که به معنی زنجیر است. پس تسلسل یعنی زنجیره شدن علل غیر متناهیه. فلاسفه، نظام و ترتیب علل و معلولات را به حلقات زنجیر که به ترتیب پشت سر یکدیگر قرار گرفته‌اند، تشبیه کرده‌اند.

درس دهم
وجوب و امکان و امتناع

یکی دیگر از مسائل مهم فلسفه بحث «وجوب و امکان و امتناع» است که به نام «موادّ ثلاث» معروف است.

منطقیّین می‌گویند اگر محمولی را به موضوعی نسبت دهیم، مثلًا بگوییم: «الف ب است»، رابطه ب با الف یکی از کیفیتهای سه گانه را خواهد داشت: یا این رابطه، رابطه ضروری است یعنی حتمی و اجتناب ناپذیر و غیر قابل تخلف است، و به عبارت دیگر عقل ابا دارد که خلاف آن را قبول کند؛ یا بر عکس است، یعنی رابطه، رابطه امتناعی است یعنی محال است که محمول عارض موضوع گردد، و به عبارت دیگر عقل از قبول خود آن ابا دارد؛ و یا این رابطه به گونه‌ای است که می‌شود مثبت باشد و می‌شود منفی باشد یعنی هم قابل اثبات است و هم قابل نفی، و به

عبارت دیگر عقل نه از قبول خود آن ابا دارد و نه از قبول خلافش.

مثلًا اگر رابطه عدد ۴ را با جفت بودن در نظر بگیریم، این رابطه ضروری و حتمی است، عقل از قبول خلاف آن ابا دارد. عقل می‌گوید عدد ۴ جفت است بالضروره و بالوجوب. پس آنچه بر این رابطه حاکم است «وجوب» و ضرورت است.

ولی اگر بگوییم: «عدد ۵ جفت است» رابطه، رابطه امتناعی است؛ یعنی عدد ۵ از جفت بودن امتناع دارد و عقل ما هم که این معنی را درک می‌کند از قبول آن ابا دارد. پس رابطه حاکم میان عدد ۵ و جفت بودن «امتناع» و استحاله است.

اما اگر بگوییم: «امروز هوا آفتابی است» رابطه، یک رابطه امکانی است؛ یعنی طبیعت روز نه اقتضا دارد که حتما آفتابی باشد و نه اقتضا دارد که حتماً ابری باشد؛ بر حسب طبیعت روز هر دو طرف ممکن است. در اینجا رابطه میان روز و آفتابی بودن «رابطه امکانی» است.

پس رابطه میان هر موضوعی با هر محمولی که در نظر بگیریم، در حاقّ واقع از یکی از این سه کیفیّت که احیاناً آنها را به ملاحظه خاصی «مادّه» نیز می‌نامند خالی نیست. آنچه ما اینجا گفتیم سخن منطقیّین بود.

فلاسفه که بحثشان درباره «وجود» است، می‌گویند هر «معنی» و «مفهوم» را که در نظر بگیریم و موضوع قرار دهیم و «وجود» را به عنوان محمول به آن نسبت دهیم از یکی از سه قسم خارج نیست: یا رابطه وجود با آن مفهوم و معنی، وجوبی است یعنی ضرورتاً و وجوباً آن چیز وجود دارد؛ ما آن را «واجب الوجود» می‌نامیم.

بحث خدا در فلسفه تحت عنوان «بحث اثبات واجب الوجود» ذکر

می‌شود. براهین فلسفی حکم می‌کند که موجودی که نیستی بر او محال است و هستی برای او ضروری است وجود دارد.

و اگر رابطه وجود با او منفی و امتناعی است یعنی محال است که موجود باشد بلکه ضرورتاً و وجوباً باید نباشد، آن چیز را «ممتنع الوجود» می‌نامیم، مثل جسمی که در آنِ واحد هم کروی باشد و هم مکّعب.

و اما اگر رابطه وجود با آن معنی رابطه امکانی است یعنی آن معنی، ذاتی است که نه از وجود ابا دارد و نه از عدم، ما آن چیز را «ممکن الوجود» می‌نامیم. همه اشیاء عالم مانند انسان و حیوان و درخت و آب و ... که به حکم یک سلسله علل پدید می‌آیند و سپس معدوم می‌گردند، ممکن الوجودند.

□

مسأله دیگر درباره وجوب و امکان این است که هر ممکن الوجود بالذات به واسطه علتش واجب الوجود می‌شود اما واجب الوجود بالغیر نه بالذات؛ یعنی هر ممکن الوجود اگر مجموع علل و شرایطش موجود شود حتماً موجود می‌شود و واجب الوجود بالغیر می‌گردد، و اگر موجود نگردد- حتی اگر یکی از شرایط و یکی از اجزاء علتش مفقود باشد- ممتنع الوجود بالغیر می‌گردد.

از این رو فلاسفه می‌گویند: «الشّیءُ ما لَم یَجِبْ لَم یُوجَد» یعنی هر چیزی تا وجودش به مرحله وجوب و ضرورت نرسد موجود نمی‌گردد.

پس هر چیزی که موجود شده و می‌شود، به حکم ضرورت و وجوب و در یک نظام قطعی و تخلّف ناپذیر موجود می‌گردد. پس نظام حاکم بر جهان و اشیاء یک نظام ضروری و وجوبی و قطعی و تخلّف ناپذیر است و به

اصطلاح فلاسفه امروز نظام حاکم بر جهان یک نظام جبری است[۱].

در بحث «علّت و معلول» گفتیم که اصل «سنخیّت میان علت و معلول» به فکر ما انتظام خاص می‌بخشد و یک پیوستگی خاصی میان اصلها و فرعها، میان علتها و معلولها در ذهن ما مجسم می‌کند.

اکنون می‌گوییم این اصل که «هر ممکن الوجود از علت خود ضرورت کسب می‌کند» که از جهتی مربوط است به علت و معلول و از جهتی مربوط است به ضرورت و امکان، به نظام فکری ما درباره جهان رنگ خاص می‌دهد و آن این که این نظام یک نظام ضروری و حتمی و تخلّف ناپذیر است. فلسفه این مطلب را با عبارت کوتاه «اصل ضرورت علّی و معلولی» بیان می‌کند.

اگر ما اصل علّیت غائی را در طبیعت بپذیریم، یعنی بپذیریم که طبیعت در سیر و حرکت خود غایاتی را جستجو می‌کند و همه غایات هم به یک غایت اصلی که غایةُ الغایات است منتهی می‌گردد، باز نظام حاکم بر جهان رنگ تازه دیگری پیدا می‌کند. ما در اینجا وارد بحث «غایات» که فوق العاده جالب و مهم است نمی‌شویم و به دروس اختصاصی فلسفه واگذار می‌کنیم.

□

بحث ما درباره «کلّیات فلسفه» در اینجا به پایان می‌رسد، ولی باز هم مسائلی هست که لازم است اجمالًا با کلّیاتی از آنها آشنا شویم مانند وحدت و کثرت، قوّه و فعل، جوهر و عرض، مجرّد و مادّی، و غیره. امیدواریم در آینده فرصتی بیابیم که درباره اینها نیز بحث کنیم.

---

۱. این جبر با جبری که در مقابل «اختیار» در مورد انسان به کار برده می‌شود یکی نیست. ایندو نباید با یکدیگر اشتباه شود. ضروری بودن نظام جهان با اختیار انسان منافات ندارد.

فهرست آیات قرآن کریم

متن آیه	نام سوره	شماره‌آیه	صفحه
الله نور السموات و...	نور	۳۵	۱۷۹

□

فهرست احادیث

متن حدیث	گوینده	صفحه
طلب العلم فریضةٌ	رسول اکرم صلی‌الله علیه و آله	۱۴

□

فهرست اشعار عربی

مصرع اول شعر	نام‌سراینده	تعداد ابیات	صفحه
اسّ المطالب ثلاثة علم	حاجی سبزواری	۱	۴۶
الفکر حرکةٌ الی المبادی	حاجی سبزواری	۱	۲۴

□

فهرست اشعار فارسی

مصرع اول شعر	نام‌سراینده	تعداد ابیات	صفحه
اوسط اگر حمل یافت در بر صغری و باز	—	۲	۸۶
ای بخارا شاد باش و شاد زی	رودکی	۳	۱۱۸
چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی	میرفندرسکی	۳	۱۴۹

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی کتب، مقالات و نشریات

□